



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

„Dogma und Frömmigkeit bei Maximus dem Bekenner“

Verfasser:

Mag.rer.soc.oec. Dietmar Hörzer

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Rudolf Prokschi

„Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind; denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei. Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.

Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken? Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Wer kann die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist es, der gerecht macht. Wer kann sie verurteilen? Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein. Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? In der Schrift steht: Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tod ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat. Doch all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ (Röm 8,28-39)

Inhaltsverzeichnis

0. Prolog: Maximus Confessor – gelebtes „Zeugnis“ für Jesus den Christus	5
1. Zu Vita, Werk und Rezeption des Heiligen Bekenners	9
1.1 Rezeption: Lob der Superlative für einen im christlichen Westen weithin unbekannten Heiligen	9
1.2 Das Leben des Hl. Maximus: Kampf und Sterben für Jesus den Christus	11
1.3 Das Werk des Hl. Maximus: „Weisheit, die betet“	13
2. Unterschiedliche Ansätze bzw. Akzentsetzungen in der Maximusforschung	15
3. Zur Spiritualität des Hl. Maximus: „Einstieg“ zum „Aufstieg“ zu Gott	19
4. Die monotheletische Herausforderung als letzte Etappe am Weg der altkirchlichen Christologie	24
4.1 Das Fundament: Jesus der Christus – Inhalt, „Paradox“ und Quelle unseres Glaubens	24
4.2 Das vorweggenommene Resultat: Die klassische Formulierung des christologischen Dogmas	27
4.3 Überblick über die Entwicklung des Christudogmas in der Alten Kirche	30
4.4 Das Anliegen der Monenergeten bzw. Monotheleten am Beginn des 7. Jahrhunderts	35
5. Die bleibende theologische Leistung des Maximus als Höhepunkt der altkirchlichen Christologie	41
5.1 Die Zurückweisung der monotheletischen Konzeption durch den Bekenner	42
5.2 Zentrale Begriffe der maximianischen Ontologie und Anthropologie	45
5.3 Das Menschsein Jesu Christi: „In allem uns gleich außer der Sünde“ (vgl. Hebr 4,15)	51
5.4 Die Einheit des Gottmenschen als perichoretischer Vollzug der Hypostase Christi	55
5.5 Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen	61
5.6 Das Werk des Maximus: Das „großartigste Geistesgebäude vor dem Aquinaten“	64
6. Ein kleiner Exkurs zu „Überzeugung und Toleranz“	68
7. Die „Schau der Gestalt“ des Heiligen Bekenners durch Hans Urs von Balthasar	70
7.1 Kosmische Erlösung durch die Synthese Jesu Christi	71
7.2 Die christologische Schlußformel von Chalcedon als „Weltformel“	74
7.3 Nachfolge als Nachvollzug der Synthese Christi	75
8. Epilog: Das Ziel der Menschwerdung Gottes	80
Verwendete Literatur	83

„(...) Ist es denn so notwendig, in Christus zwei Willen und zwei Betätigungen anzunehmen? (...) Das ist unumgänglich notwendig! Denn unsere Frömmigkeit muß vor allem dogmatisch richtig sein.“¹

0. Prolog: Maximus Confessor – gelebtes „Zeugnis“ für Jesus den Christus

Im Jahre 655 n. Chr. findet im Kaiserpalast zu Konstantinopel ein für unsere aufgeklärten geistigen Augen seltsam anmutendes Schauspiel statt. Der greise über 70-jährige Mönch Maximus wird in einem kaiserlichen Gerichtsverfahren verhört: Falsche Zeugen wurden mobilisiert, um gegen ihn auszusagen, er wird angeschrien, persönlich verleumdet, es wird ihm gedroht. Man wirft ihm Kirchenspaltung, dogmatische Spitzfindigkeit, Besserwisserei, Sturheit vor, Ungehorsam und Aufruhr gegen den Kaiser und den Bischofsstuhl. Man versucht ihn zur Vernunft zu bringen, redet auf ihn ein, umschmeichelt ihn, bietet ihm Versöhnung an. Doch der „Alte“ bleibt bei seiner Meinung, genauer: „Ich halte kein privates Dogma, sondern das Dogma der katholischen Kirche. Kein einziges Wort habe ich ins Feld geführt, das man als meine private Sondermeinung bezeichnen müßte.“²

Ein Jahr darauf kommt es, nachdem er über die Grenzen des römischen Reiches nach Thrakien verbannt worden war, zu einer zweiten Verhandlung. Wieder „Zuckerbrot und Peitsche“, diesmal schärfer, gewalttätiger: Auf körperliche Demütigungen folgen Verheißungen der barmherzigen Hand des Kaisers. Wieder bleibt Maximus bei seiner Position.

Es folgt nochmals Verbannung und nach sechs Jahren wiederholt sich das gleiche Trauerspiel: wieder Verhöre, Besänftigungen und Gewalt. Schließlich haut man dem 82-Jährigen Zunge und rechte Hand ab und schickt ihn so verstümmelt in sein letztes Exil in den Kaukasus, wo er am 13. August 662 seinem Leiden erliegt.

¹ Vgl. die zwei Mitschriften des Prozesses gegen Maximus aus den Jahren 655/656, die eindrucksvoll dessen Glaubenszeugnis dokumentieren, in: *H. Rahner*, Kirche und Staat im Frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München 1961, S. 392-434, S. 407.

² Ebenda, S. 405.

Warum dieser „Staatsaufwand“, warum dieses brutale Vorgehen seitens des Kaisers Konstans gegen eine dogmatische Lehre? Das byzantinische Reich war im 7. Jahrhundert dramatisch von Außen und Innen bedroht. Von Außen stürmten die Perser im Osten, die Goten im Westen, die Slawen im Norden, die Araber im Süden gegen das Reich. Im Inneren drohte die Einheit der verbliebenen Länder aufgrund religiöser Spaltungen zwischen den an der Zweinaturenlehre festhaltenden Gläubigen und den arianischen Monophysiten und Monotheletisten zu zerbrechen. Der *Kaiser* hatte politische Sorgen: Sicherheit und Friede, Bestand und Einheit des Reiches hatten aus seiner Sicht Priorität vor einem dogmatischen Diskurs, der gerade Ursache für jene inneren Spaltungen war. Der Kaiser versuchte eine Kompromißpolitik. Zuerst gab er der arianischen Mehrheit nach, dann – vor allem aufgrund des römischen Vetos – untersagte er die Diskussion dieses Themas.

Warum auf der anderen Seite ging dann Maximus – als prominenter Vertreter des „orthodoxen“ Glaubens – nicht auf diesen mehr als verständlichen Stabilitäts- und Friedenswunsch des Kaisers ein und war nicht bereit, wenn schon nicht vom Dogma abzuweichen, so doch wenigstens zeitlich befristet die Diskussion mit einer Kompromißformel zu unterbrechen?

Weil es – kurz gesagt – um das Zentrum des christlichen Glaubens ging (und geht): Löse ich die zwei Willen (den göttlichen und den menschlichen) in der einen Person Jesus Christus auf, dann löse ich die zwei Naturen (die göttliche und die menschliche) in Jesus Christus auf und damit das Mysterium seiner Menschwerdung, der erlösenden Selbstmitteilung Gottes durch und in Jesus Christus als Mitte und Quelle, Freude und Ernst christlichen Glaubens. *Maximus* hatte religiöse Sorgen: Mit der Frage nach den zwei Willen und damit den zwei Naturen in Jesus Christus steht und fällt der christliche Glaube. Nichts – auch nicht wie hier schwerwiegende staatspolitische Bedenken – ist dem bekennenden Lobpreis und demütigen Glauben dieser christlichen Urwahrheit überzuordnen.

Aber die Leistung des „größten Theologen des 7. Jahrhunderts“³, dem wir „die großartigste christologische Synthese der alten Kirche“⁴ verdanken, bestand nicht nur darin, daß er durch sein Denken und seinen Bekenntertod den Monophysitismus

³ Vgl. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des christlichen Lebens*. Wiesbaden 1965, S. 1.

⁴ Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Wien 1998, S. 107.

und Monotheletismus bekämpft und letztlich überwunden und dadurch das christliche Glaubensmysterium standhaft „bis zum Blut“⁵ verteidigt hat.⁶

Dadurch, daß er „die chaledonische Christologie in ihre letzten Konsequenzen hinein ausgeleuchtet“⁷ hat, trug der Bekenner maßgeblich zur begrifflichen und philosophischen Klärung der Formel von Chalcedon bei, entwickelte dabei seine „synthetische“ Christologie der universalen Einigung aller Seinswesen im Logos, entfaltete diese seine Christologie in deren kosmologischen und anthropologischen Konsequenzen und weitete schließlich die christologische Formel zur „Weltformel“⁸ überhaupt und „zum Angelpunkt einer Weltanschauung“⁹ aus.

Im folgenden soll nun versucht werden, einige Skizzen zum „Leben“, zum „Denken“ und zur „Frömmigkeit“ des Confessors zu zeichnen.

Nach einer Hinführung zu Vita, Werk und Rezeption des Bekenners (*Kapitel 1*), sowie zu den verschiedenen Ansätzen der heutigen Maximusforschung (*Kapitel 2*), soll die Spiritualität des Maximus kurz beleuchtet werden (*Kapitel 3*).

Die nächsten Kapitel bilden den Schwerpunkt der Arbeit: Einmal die bleibende theologische Leistung des Maximus in der Auseinandersetzung mit den Monotheleten und Monenergeten. Er widerlegte nicht nur deren Irrlehren, sondern führt dabei auch die Christologie des vierten ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) und der Alten Kirche überhaupt zu einem Höhepunkt (*Kapitel 4 und 5*). Zum zweiten wurde versucht, die „Schau der Gestalt“ des hl. Bekenners durch Hans Urs von Balthasar in groben Zügen nachzuzeichnen. Dieser versuchte das Denken des Maximus in seinen Zusammenhängen zu erarbeiten und dessen wesentliche Leitmotive sichtbar zu machen, näherhin das Motiv der „*Synthesis*“ (*Kapitel 7*).

⁵ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln³ 1988, S. 55. Dieses Werk – in erster Auflage 1941 und in zweiter, wesentlich überarbeiteter Auflage 1962 erschienen – ist wohl bis heute die maßgebende Monographie zum Bekenner. Die weitere Zitation erfolgt nach der zur zweiten unveränderten dritten Auflage 1988.

⁶ Formal dogmatisiert wurde die Lehre von den zwei Willen in Jesus Christus im *dritten Konzil von Konstantinopel 680/81*, womit Maximus auch seitens der Kirche rehabilitiert wurde.

⁷ W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt am Main 1976, S. 192.

⁸ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 55: „Sollte nicht gerade die christologische Schlußformel, in ihrer Tiefe verstanden, die gesuchte Weltformel sein? Maximus hat sie so verstanden.“

⁹ Ebenda, S. 205.

Zuvor wurde noch ein kleiner Exkurs zu „Überzeugung und Toleranz“ eingefügt (*Kapitel 6*). Die Arbeit endet mit einem Epilog über das Herz der Theologie des Bekenners (*Kapitel 8*).

Maximus betrieb, trotz aller scharfen philosophischen Begrifflichkeit, eine „*betende Theologie*“ und war sich der *Beschränktheit menschlichen Denkens* hinsichtlich der „letzten Dinge“ immer bewußt:

“Das große Mysterium der Menschwerdung bleibt immer ein Mysterium. Nicht nur, weil dann, wenn es entsprechend der Fassungskraft der durch dieses (Mysterium) Geretteten offenbar wird, das noch nicht Geschaute größer ist als das sichtbar Gewordene, sondern (auch) weil selbst das sichtbar Gewordene selbst noch völlig verborgen bleibt. Durch kein (erklärendes) Wort kann man es erkennen (...). Denn obwohl Gott über jeder Wesenheit steht und über jegliche Überwesenhaftigkeit erhaben ist, wollte er zur Wesenheit gelangen und wurde darum in überwesentlicher Weise zu einer Wesenheit. Darum bleibt bei ihm auch die Art und Weise, wie er Mensch wurde, stets verhüllt, obwohl er als über dem Menschen stehend aus der Wesenheit der Menschen in Wahrheit ein Mensch wurde, da er die Menschen liebte. Denn er stand über den Menschen und wurde dennoch Mensch.“¹⁰

¹⁰ *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit* (Schriftleitung: G. Hohmann, D. Süssner), 5 Bände und Register. Würzburg 2004, Band II, S. 213.

„Maximus (...) war in einer (...) gefährdeten und verwüsteten Zeit nicht nur zum kühnsten Systematiker seiner Epoche, sondern durch seinen Einfluß als Mönch, als spiritueller Ratgeber und Schriftsteller, als Heiliger und schließlich durch seinen Martertod zusammen mit Papst Martin I. für das Dogma von Chalcedon zu einer unangreifbaren Säule der Kirche geworden.“¹¹

1. Zu Vita, Werk und Rezeption des Heiligen Bekenners

1.1 Rezeption: Lob der Superlative für einen im christlichen Westen weithin unbekannten Heiligen

Es sei gestattet – gegen die übliche Ordnung - mit der gegenwärtigen Rezeption des Hl. Maximus zu beginnen. Der Grund dafür liegt in der Sache selbst: Bei kaum einem anderen „Theologen“ klafft *in der westlichen Theologie* sein geringer Bekanntheitsgrad einerseits und höchste Wertschätzung der Wenigen, die sich mit ihm befaßt haben andererseits, so weit auseinander.

Die Handbücher der Patristik beschreiben zwar seine führende Rolle im sogenannten „Monotheletismusstreit“ im 7. Jahrhundert, der Zusammenfassung seines Lebens und Schaffens wird aber oft nur wenig Raum gegeben.¹² Der Katechismus der Katholischen Kirche zitiert ihn gerade ein einziges Mal.¹³ Im deutsch-sprachigen Heiligenkalender findet er sich nicht, obwohl die Römische¹⁴ wie auch die Griechische Kirche seiner am 13. August gedenken. Auch ist nur ein Teil seiner Schriften ins Deutsche übersetzt.

¹¹ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 19.

¹² Vgl. etwa ein knappe Seite bei K. S. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Paderborn 3.2002, S. 450. M. Viller / K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit: ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität Freiburg 1989 schenken ihm zwar fünf Seiten (S. 239-244), dafür wird er aber (fälschlicherweise) nur als Schüler des Evagrius Ponticus dargestellt. Auch bei S. Döpp / W. Geerlings (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg 3.2002, S. 495-497, findet sich kaum mehr.

¹³ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina. München 2005, 398.

¹⁴ *Martyrologium Romanum*, Editio Typica. Libreria Editrice Vaticana 2001, S. 427.

Umgekehrt finden wir Lob von höchster Prominenz: Als „der universalste Geist des 7. Jahrhunderts“ (Hans Georg Beck) und einer der „größten Denker der Theologie“ (Walter Kasper), der „die Christologie von Chalkedon zur höchsten Vollendung führte“ (Alois Grillmeier), wird Maximus beschrieben.¹⁵ Unser Bischof zählt ihn „zu den großen christlichen Meistern“¹⁶, unser Papst zu den „großen Kirchenväter(n) aus der Spätzeit des Orients“¹⁷. Und Hans Urs von Balthasar, der ihm, wie oben vermerkt, eine umfangreiche Monographie widmete, nennt ihn „geistiger Weltversammler“ und „Leitbild, das unheimliche Gegenwart hat“¹⁸.

Im *christlichem Osten* hingegen wurde und wird Maximus vom Zeitgenossen Thalassios dem Libyer (7. Jhdt.) über Gregor Palamas (14. Jhdt.) bis Sergij Bulgakow und Vladimir Lossky (beide 20. Jhdt.) als „Theologe zwischen Ost und West“¹⁹ breit rezipiert.

Die Bedeutung des Maximus wird nicht zuletzt dadurch gewürdigt, daß er in den fünf Bänden der „Philokalie“²⁰ – „der schönste(n) und vollständigste(n) Synopse und Zusammenstellung der orthodoxen mystischen Theologie“²¹ und Werk „von maßgeblicher Bedeutung für das geistliche Leben der Christen“²² – und ihren über dreißig Autoren – mit über dreihundert Seiten den größten Raum einnimmt.

Für die *wissenschaftliche Theologie* gilt allerdings noch immer die vor mehr als zehn Jahren getroffene Feststellung: „Es bleibt zu hoffen, daß die schon längst fällige Gesamtdarstellung des Wirkens des Bekenner folgt (...) und zu einer umfassenden Standortbestimmung des „maximus confessor“ gelangt.“²³

¹⁵ Alle zitiert nach G. Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. Mainz 1992, S. 9.

¹⁶ Chr. Schönborn in seinem Vorwort zu: *Maximus der Bekenner*, Drei geistliche Schriften. Übertragung von G. Bausenhardt. Einsiedeln 1996, S.7.

¹⁷ Benedikt XVI, Generalaudienz vom 25. Juni 2008. Quelle: www.zenit.org / Artikel 15463.

¹⁸ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 16.

¹⁹ K. Savvidis, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas. St. Ottilien 1997.

²⁰ Das oben schon genannte Werk (vgl. Fußnote 10) ist seit 2004 auch in deutscher Übersetzung zugänglich. Diese wurde in siebenjähriger Arbeit von einem Mönch des Kartäuserordens besorgt.

²¹ So der ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios I. in seinem Vorwort zur Philokalie, ebenda, Band I, S. IX.

²² Ebenda.

²³ K. Savvidis, Vergöttlichung, S.19.

1.2 Das Leben des Hl. Maximus: Kampf und Sterben für Jesus den Christus

„Die spärlichen historischen und theologischen Zeugnisse, kennzeichnend für das ‚dunkle‘ 7. Jahrhundert, und die immer bedrohlicher werdende Gefahr durch Slawen und Awaren im Norden und Araber im Osten des Reiches lassen nur eine unvollkommene Rekonstruktion der historischen Ereignisse zu, so daß es unmöglich ist, die Biographie des Bekenners zu sichern.“²⁴

Um 580 wird Maximus als Sohn einer angesehenen Familie in Konstantinopel (so die griechische Vita) oder als Sohn eines Kaufmanns und einer Sklavin in Palästina (so die syrische Vita) geboren. Beide Quellen sind sich darüber einig, daß er „bald“ eine monastische Laufbahn einschlägt.²⁵

Nach dem Konzil von Chalcedon (451) war die Kirche immer stärker einem „religiös-politischen Integralismus“ verfallen, das Papsttum war „tief entwürdigt“, eine „geistige Ermattung“ hatte eingesetzt. Drei Dinge in der Kirche waren „ertötet“: „eine lebendige biblische Theologie“, der „fruchtbare Austausch zwischen Theologie und mönchischer Spiritualität“ sowie „die freie Republik der Geister“.²⁶

Gesichert scheint auch, daß Maximus im Jahre 626 vor den heranrückenden Persern und Arabern nach Nordafrika flieht und ab dieser Zeit im Kampf gegen den Monotheletismus und Monoenergismus federführend tätig wird.²⁷

638 wendet er sich gegen die „*Ekthesis*“, einem kaiserlichen Reichsgesetz (von Kaiser Heraklius, 610-641), das in Christus zwei Naturen, aber nur einen einzigen Willen, proklamiert. 645 trifft er sich in Afrika mit dem Patriarchen Pyrrhus, um ihn in einer berühmten Disputation von der „Verderblichkeit der kaiserlichen „*Ekthesis*“ und ihrer Lehre zu überzeugen“²⁸ und im selben Jahr bewirkt der Mönch die Ablehnung des Monotheletismus durch mehrere afrikanische Synoden.

²⁴ Savvidis, Vergöttlichung, S. 11.

²⁵ Vgl. H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie. Freiburg 1994, S. 437 ff.

²⁶ Alles zitiert nach H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 21.

²⁷ S. Döpp / W. Geerlings (Hg.), S. 496.

²⁸ H. Rahner, Kirche und Staat, S. 354.

648 bekämpft er einen Erlaß („*Typos*“) des Kaisers Konstans (641-668), der, um eine innere Spaltung des Reiches zu verhindern, die „*Ekthesis*“ von 638 aufhebt und eine religiöse Kompromißpolitik verordnet, indem er die Diskussion über die „Willen“ in Jesus Christus unter Strafandrohung untersagt.

Daraufhin wird 649 von Papst Martin I. (649-653) eine Lateransynode in Rom einberufen, die den Monotheletismus verurteilt. Wie gewichtig der Anteil des Maximus an dieser Synode ist, ist umstritten, auf jeden Fall war er „die“ dominierende Persönlichkeit.²⁹

Dieser zivile und geistliche Ungehorsam gegen den Kaiser hatte sowohl für Papst Martin I. als auch für Maximus schwerwiegende persönliche Folgen:

Martin I. wird 653 gefangen genommen und in einem Gerichtsverfahren in Konstantinopel zum Tode verurteilt, dann aber auf die Insel Krim in die Verbannung geschickt, wo er im gleichem Jahr stirbt.

Maximus kommt ebenfalls vor das kaiserliche Gericht. Da er aber – wie Martin I. – am Glauben der Kirche festhält und auch nicht bereit ist, sich zum Schweigen verpflichten zu lassen, wird er wegen Hochverrats 655 nach Bizya in Thrakien verbannt. Ein Jahr später kommt es zu einer zweiten Verhandlung und zweiten Verbannung.

Im Jahr 662 wird er ein drittes Mal durch eine Synode – diesmal in den Kaukasus – verbannt, wo er, nachdem man ihm Zunge und rechte Hand abgehaut hat, am 13. August 662 seinem Leiden erliegt.

680/81 wird er vom dritten Konzil von Konstantinopel rehabilitiert, das auch formal die Lehre von den zwei Willen in Jesus Christus dogmatisiert.³⁰

²⁹ Vgl. R. Riedinger, Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner, in: F. Heinzer / Chr. Schönborn (Hg.), Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980. Fribourg 1982, S. 111-121.

³⁰ Vgl. DH 550-559.

1.3 Das Werk des Hl. Maximus: „Weisheit, die betet“

„Aber Maximus ist eine vielseitige Persönlichkeit. Er ist nicht allein ein scharfsinniger (...) Denker, er ist daneben und vielleicht sogar in erster Linie Mönch und Mystiker und hat als solcher eine bedeutsame Stellung in der Frömmigkeitsgeschichte der Ostkirche inne.“³¹

Über 90 Werke sowie etwa 50 Briefe und zahlreiche Fragmente haben sich von Maximus erhalten. Sie lassen sich mit S. Döpp / W. Geerlings³² bzw. B. Altaner / A. Stuiber³³ in fünf Gruppen einordnen, und zeigen die große Vielseitigkeit des Maximus:

Sie umfassen (i) *philosophisch-dogmatische „Traktate“* (etwa die „Ambigua“ – Erklärungen dunkler Stellen bei Gregor von Nazianz und Dionysius –, die „Questiones ad Thalassium“ oder die „Disputatio cum Pyrrho“³⁴), (ii) *asketisch-mystische Schriften* (etwa das bekannte „Liber asceticus“³⁵ oder die in der Philokalie veröffentlichten „Capita de caritate“³⁶), (iii) *exegetische Werke* (wie die „Expositio Orationis Dominicae“, der „Vaterunser-Kommentar“³⁷), (iv) *Liturgisches* (wie die „Mystagogia“³⁸, eine symbolische Auslegung der Liturgie) sowie (v) seine *Briefe* (meist kleine theologische Abhandlungen³⁹).

Die griechischen Texte finden sich in den Bänden 90 und 91 der Migne-Patrologie.⁴⁰ Polycarp Sherwood hat die im wesentlichen bis heute noch gültige Chronologie des Werkes des Bekenner erarbeitet.⁴¹

³¹ W. Völker, Maximus Confessor, S. V.

³² S. Döpp / W. Geerlings (Hg.), S.496 f.

³³ B. Altaner / A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg⁸ 1978, S. 522 f..

³⁴ G. Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. Mainz 1992, S. 196-235.

³⁵ Maximus der Bekenner (1996), S. 55-100.

³⁶ Philokalie, Band II, S. 57-139.

³⁷ Maximus der Bekenner (1996), S. 20-54.

³⁸ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 366-407.

³⁹ Etwa der „Brief an den Kämmerer Johannes über die Liebe“, in: Maximus der Bekenner (1996), S. 101-116.

⁴⁰ J.-P. Migne (Hg.), Patrologiae cursus completus, Series Graece, 161 vol., Paris 1857-66.

⁴¹ P. Sherwood, An Annotated Date-list of the Work of Maximus. Rom 1952.

Im Zentrum des Denkens des Maximus steht die Christologie: „Der Logos steht im Mittelpunkt der Weltgeschichte. Die Zeit vor Christus ist die Zeit der Vorbereitung auf die Menschwerdung Gottes; die Zeit nach Christus ist die Zeit der Vergöttlichung des Menschen, die durch die Menschwerdung des Logos eingeleitet wird.“⁴² Christus, das neue Lebensprinzip, „die Ursynthese“ aller folgenden „Weltsynthesen“⁴³, das „Neue Sein“⁴⁴ muß daher notwendig wahrer Gott und wahrer Mensch sein.

Seine „kurzen Gelegenheitschriften, aus denen sein Werk besteht“⁴⁵ sind formlos und oft schwer verständlich, „mit reichlich dunklen Bemerkungen“⁴⁶, und das aus zwei Gründen:

Einmal, weil „sein Denken als Ganzes sich in der Auseinandersetzung mit einem gegnerischen Standpunkt vollzieht, der uns heute fern liegt.“⁴⁷ Dabei ist weniger an seine dogmatischen Streitigkeiten zu denken, als an die „Auseinandersetzung mit dem Origenismus“⁴⁸ seiner Zeit, der trotz „Bannung“ des Origenes im damaligen geistigen Raum omnipräsent war.

Zum zweiten, weil sich in ihnen in dichtester Form Theologie und Gebet durchdringen. In ihnen finden wir weniger ein systematisches Nebeneinander als konzentrisch-aufsteigendes Denken, das uns in einen betenden Dialog hineinnehmen will. Und das in meistens nicht zu kurz gekommenen Sätzen, die die in ihnen „wie ein Seil sich fortspinnenden“⁴⁹ Gedankengänge meist nur unsystematisch andeuten als klar und deutlich ausformulieren.

So gilt es im Werk des Confessors durch mancherlei zeitbedingten „Schutt“ tiefer zu graben, um „die Brunnen Abrahams wieder auszugraben, die die Philister verschüttet hatten (vgl. Gen 26,18).“⁵⁰

⁴² B. Altaner / A. Stuiber, Patrologie, S. 523.

⁴³ So der Kern der Maximus Interpretation von Hans Urs von Balthasar in der „Kosmischen Liturgie“.

⁴⁴ P. Tillich, Systematische Theologie I/II. Berlin, New York 1987 (Amerikanische Erstausgabe 1951), Band II.

⁴⁵ L. Bouyer, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie. Einsiedeln 1976, S. 415.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Maximus der Bekenner, All-Eins in Christus. Auswahl, Übertragung, Einleitung von E. v. Ivanka. Einsiedeln 1961, S. 6.

⁴⁸ Ebenda, S. 7.

⁴⁹ So der Patriarch Photios, ebenda, S. 5.

⁵⁰ Ebenda.

„Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn, zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.“⁵¹

2. Unterschiedliche Ansätze bzw. Akzentsetzungen in der Maximusforschung

Wie oben angeführt existiert noch immer keine umfassende Gesamtdarstellung über Maximus. Allerdings eine Fülle von Einzelstudien: zum Monotheletenstreit, zur philosophisch und theologischen Anthropologie des Bekenners, zu seiner Christologie, Kosmologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie, sowie zu seiner Lehre der Vergöttlichung des Menschen und seiner Lehre vom geistlichen Leben.⁵² Ein Großteil davon stammt aus dem französischsprachigen Raum⁵³, neuerdings auch aus dem englischsprachigen.⁵⁴

Vielleicht kann man die Forschungsbemühungen in drei bzw. vier „Stoßrichtungen“ zusammenfassen:

Primär zum dogmatisch-dogmengeschichtlichen Wirken des Maximus, also zu seiner Rolle im Monenergeten- und Monotheletenstreit. Neben den erwähnten Einzelstudien widmen ihm auch die modernen katholischen Dogmatiken und Dogmatikhandbücher einige Seiten. Ausdrücklich zu nennen sind hier die sehr detaillierten Studien von Guido Bausenhardt. Sie bilden auch die Grundlage für das vierte und fünfte Kapitel dieser Arbeit.

In letzter Zeit ist auch lebhaftes Interesse an seiner *historisch – „politischen“ Rolle* erwacht.⁵⁵ Bei Einigen von Letzteren ist allerdings im Schatten von Adolf von

⁵¹ *Thomas von Aquin*, De caelo et mundo I, 22. Zitiert nach *Thomas von Aquin*, Sentenzen über Gott und die Welt. Zusammengestellt, verdeutscht und eingeleitet von J. Pieper. Einsiedeln³2000, S. 35.

⁵² Vgl. im Detail *G. Bausenhardt*, In allem uns gleich, S. 15f.

⁵³ Hier sei auf den Sammelband von F. Heinzer und Chr. Schönborn anlässlich eines Maximus Symposiums 1980 in Fribourg hingewiesen: *F. Heinzer / Chr. Schönborn (Hg.)*, Actes.

⁵⁴ Zuletzt: *M. Törönen*, Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. New York 2007, bzw. etwas älter: *A. Louth*, Maximus the Confessor. London 1996.

⁵⁵ So von *H. Ohme*, Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit, in: Zeitschrift für antikes Christentum. Sonderdruck Berlin 2008, und *H. Ohme*, Motive und Strukturen des Schismas im

Harnack eine Tendenz zum Herunterspielen des dogmatischen Ernstes der Auseinandersetzungen des 7. Jahrhunderts kaum zu überhören: Unter dem Hinweis, daß die philosophisch-theologischen Diskussionen dieser Zeit oft nur das Resultat gebracht hätten, das „echte“ biblische Christusbild zu verhüllen bzw. dahinterliegende (macht-)politische Interessen zu verschleiern, wird das eigentlich dogmatische Problem oft nicht einmal vor den Blick gebracht, dafür aber die „Parole“ ausgegeben: „Ich denke aber, daß man mit Maximus und den Dyotheleten doch kritischer umgehen muß“. ⁵⁶

Dazu gerade konträr der „*theologisch-phänomenologische*“ ⁵⁷ Ansatz Hans Urs von Balthasars’ „Kosmischer Liturgie“, dem „Meilenstein in der Maximusinterpretation“ ⁵⁸. Wie in seiner Interpretation der Theologie der Kirchenväter insgesamt, ist mit diesem Ansatz, dieser seiner Methode, ein Doppeltes ausgesagt:

Einmal ist seine Methode *phänomenologisch*, sie sucht – „jenseits“ eines neutral-historischen Interesses – die Erfassung der jeweiligen Gestalt, der lebendigen Ganzheit im Raum der Geschichte. Von Balthasar formuliert sein Anliegen in der Einleitung zur Textauswahl „Origenes. Geist und Feuer“ ⁵⁹ folgendermaßen: „Wir beschlossen aus allen Werken eine Auswahl des heute noch Gültigen zu treffen, in der Weise, daß aus dem Zusammenhang der Kernstellen wie aus einem Mosaik das wahre Antlitz Origenes’ sich ergeben soll. Denn im Grunde ist das „heute noch Gültige“ auch das damals und immer Lebendige (...). Aber indem hier das innere „geistige Band“ im origenistischen Denken aufgesucht wird, stellen wir uns offenbar schon jenseits des rein historischen Interesses (...) und richten im geisteswissenschaftlichen Raum ein Standbild auf, für dessen Gültigkeit wir uns zu verantworten haben.“ ⁶⁰ Und im Vorwort zur „Kosmischen Liturgie“ heißt es: „Was jetzt vorgelegt wird, ist (...) der Versuch, seine (Maximus’) ideelle Gestalt zu

monenergetisch-monotheletischen Streit, in: *Annuario Historiae Conciliorum*. Sonderdruck Friedberg 2006, sowie F. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt am Main 2001.

⁵⁶ So bei F. Winkelmann, *Der Streit*, S. 20.

⁵⁷ Vgl. die Analyse bei W. Löser, *Im Geiste*, S. 9-13.

⁵⁸ G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, S. 15.

⁵⁹ *Origenes, Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar. Freiburg 1991.

⁶⁰ Ebenda, S. 15.

erschauen und sichtbar zu machen. Ist sie richtig gesehen, dann freilich erhält Maximus eine ungeahnte Aktualität für die heutige Geisteslage.“⁶¹

Somit ist auch schon *das Theologische* in von Balthasars' Methode angesprochen: „Jeder Mensch, ob er Christ ist oder nicht, steht unausweichlich in einem bestimmten Verhältnis zu Christus; denn dieser ist das erste und innerste und letzte ontologische Prinzip der ganzen Schöpfung. Das Verhältnis, in dem ein Mensch (...) zu Christus steht, macht sein tiefstes Wesen, seine eigentliche Wahrheit aus. Der Versuch, das Verhältnis, in dem die einzelnen Kirchenväter zu Christus stehen, aufzudecken, ist die Aufgabe der patristischen Forschung, wie von Balthasar sie versteht und vollzieht.“⁶² Und zwar letzteres nicht nur „an-sich“, sondern „für uns“: denn „Christus ist das lebendige Zentrum der gesamten Schöpfung, und diese ist darum in ihren Strukturen von ihm geprägt und abhängig.“⁶³ Damit ist auch schon ein weiterer „Baustein“ im Denken von Balthasars' ausgesprochen – nämlich der „der Positivität alles Endlichen“ bzw. „der Analogie des Seins“ – , der hier nicht näher von Interesse ist, auf den aber später noch zurückzukommen sein wird.

Ein „*letzter*“ Ansatz in der Maximusforschung schließlich betrachtet Maximus als „Meister des geistlichen Lebens“⁶⁴, also seine *geistlich-spirituelle Dimension*: „Überschaut man diese zahlreichen Einzelzüge, die der maximianischen Frömmigkeit ihr besonderes Gepräge verleihen, so erkennt man, inwieweit er selbst eine schöpferische Persönlichkeit war. Er ruht mit seinen Ausführungen auf der breiten Grundlage alexandrinisch-kappadozischer Tradition, die seine Haltung maßgeblich bestimmt hat. Er hat an die Gedanken seiner Vorgänger angeknüpft, sie aber weitergebildet und miteinander kombiniert, was man besonders gut bei seinem Verhältnis zu Evagrius und zum Areopagiten beobachten kann. So hat er alle Einflüsse der Vergangenheit in sich aufgesogen, sie verarbeitet und von seinen eigenen Überzeugungen aus zu gestalten versucht. Das Resultat dieser vielfältigen Bemühungen war ein neues Gebilde, dessen Züge scheinbar den alten, vertrauten gleichen, die aber doch bei näherer Betrachtung ihr Eigenleben offenbaren. Er hat damit den Ertrag, den die gesamte altkirchliche Entwicklung für das innere Leben

⁶¹ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 12.

⁶² W. Löser, Im Geiste, S. 11.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ So die umfangreiche Studie von W. Völker, Maximus Confessor.

gezeitigt hat, in sich zusammengefaßt (...).“⁶⁵ Und von Balthasar führt aus: „Alle Grundbegriffe der maximianischen Aszese und Mystik scheinen in der Tat dem Pontiker entlehnt zu sein: seine Dreiteilung des geistlichen Aufstiegs in praktische Reinigung, Naturbetrachtung und mystische Gottschau, die Anordnung der Tugenden, die Lehre von der indifferenten Gelassenheit, die Reinigung der Seele von allem Sinnlichen bis zu ihrer völligen Entblößung, die (...) Rolle der Liebe, die Schau der Dreifaltigkeit im reinen, bildlosen Gebet.“⁶⁶

Am Anfang des spirituellen Lebens steht also beim Bekenner die „*Reinigung*“, die „*katharsis*“, der erste „Teil“ des Aufstiegs zu Gott, vor der „Naturbetrachtung“ (*photismus*) und der „mystischen Gottschau“ (*teleiotes*). Als Erstes und Wichtigstes gilt ihm das Meiden der Sünde und die Bekämpfung der „*pathe*“⁶⁷: „So ist er wie alle großen Geisteslehrer der Ansicht, daß das Bekämpfen der Sünde den ersten Schritt auf dem Wege zur Vollkommenheit bedeute“⁶⁸, und es gilt: „die Bekämpfung der „*pathe*“ ist die (...) große Aufgabe, die dem Frommen gestellt ist. Es ist ein göttliches Gebot, dem er Folge zu leisten hat. (...) (Es) bildet den Anfang aller geistlichen Fortschritte. (...) Von der Erfüllung dieser Aufgabe hängt jedes innere Wachsen, der Gewinn der Gnosis und schließlich unsere „*soteria*“ überhaupt ab“⁶⁹.

Um im Rahmen dieser Arbeit wenigstens ein „Blitzlicht“ auf die geistliche Lehre des Bekenners zu werfen, seien im folgenden Kapitel einige Gedanken zur „Reinigung“ wiedergegeben: Gedanken, die nicht nur anhand von einigen Texten Maximus' selbst, sondern auch anhand von einigen Texten der christlichen Tradition vor und nach Maximus wiedergegeben werden sollen.

⁶⁵ Ebenda, S. 505 f.

⁶⁶ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie (1941), S. 27f. – zitiert nach W. Löser, Im Geiste, S. 185.

⁶⁷ Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 182: „Man weiß, wie unübersetzbar dieses Wort ist, das von aktiver sinnlicher (zornhafter oder begehrllicher) Leidenschaft (Affekt, Affektion, Passion) bis zu leidender Verfallenheit und „Passivität“ einem durch die wehrlose Sinnlichkeit eindringenden Verhängnis gegenüber schwingt. Daß die beiden Pole des Pathos-Begriffs so unlöslich eins sind (...) besagt für das griechische Denken – auch der Väter – mehr, als ganze Bücher erhellen können.“

⁶⁸ W. Völker, Maximus Confessor, S. 22.

⁶⁹ Ebenda, S. 174.

*„Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld, *
 tilge meine Frevel nach deinem reichen Erbarmen!
 Wasch meine Schuld von mir ab, *
 und mach mich rein von meiner Sünde!
 Denn ich erkenne meine bösen Taten, *
 meine Sünde steht mir immer vor Augen.
 Gegen dich allein habe ich gesündigt, *
 ich habe getan, was dir mißfällt.
 So behältst du recht mit deinem Urteil, *
 rein stehst du da als Richter.
 Denn ich bin in Schuld geboren; *
 in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.“ (Ps 51,3-7)*

3. Zur Spiritualität des Hl. Maximus: „Einstieg“ zum „Aufstieg“ zu Gott

Das „Miserere“ ist wohl „eines der bekanntesten Gebete des Psalters. (...) Seit vielen Jahrhunderten erhebt es sich zum Himmel aus zahllosen Herzen jüdischer und christlicher Gläubigen wie ein Seufzer der Reue und Hoffnung, der sich an den barmherzigen Gott richtet“⁷⁰.

Diese „Ant-Wort“, dieses „Gegen-Wort“ des Betenden auf das „Wort“ der Propheten und der heiligen Schriftsteller des Alten und Neuen Testaments, auf das „Wort des lebendigen Gottes“, auf das „Wascht euch, reinigt euch! Laßt ab von eurem üblen Treiben! Lernt, Gutes zu tun!“ (Jes 1,16-17a) ist zugleich Ausdruck eines zentralen biblischen Gedankens und eines ersten Themas der christlichen Spiritualität: den der „Reinigung“, der „katharsis“. Aber „Reinigung“ wovon?

„Ein Mensch verbringt sein Leben ohne Langweile, indem er alle Tage ein wenig spielt. Gebt ihm jeden Morgen das Geld, das er täglich gewinnen kann, unter der Bedingung, nicht zu spielen: ihr macht ihn unglücklich. Man wird vielleicht sagen, der Grund dafür sei, daß er die Unterhaltung des Spieles sucht und nicht den Gewinn. Veranlaßt ihn also, um nichts zu spielen: er wird dabei nicht warm werden und sich

⁷⁰ Johannes Paul II., Die Botschaft der Psalmen. Mit dem Papst beten. Stuttgart 2008, S. 200f.

langweilen. Er sucht also nicht nur das Vergnügen allein: ein Spiel ohne Kraft und Leidenschaft wird ihm langweilig. Es ist nötig, daß er sich erhitze, daß er sich selbst täusche, indem er sich einbildet, er würde glücklich sein, wenn er das gewönne, was er nicht geschenkt haben wollte unter der Bedingung, nicht zu spielen; damit er sich einen Anlaß zur Leidenschaft schaffe und daran seine Begierde, seinen Zorn, seine Furcht entzünde – um eines Zieles willen, das er sich selbst geschaffen hat, wie die Kinder, die sich vor dem Gesicht fürchten, das sie selbst geschwärzt haben.“⁷¹

In deutlichen Worten kennzeichnet *Blaise Pascal* (+ 1662) in diesem Text die „subtile Psychologie der Täuschung“. ⁷² Aber durch was wird der Mensch nach der Meinung Pascals „getäuscht“, von welcher *Illusion* gilt es, daß der Mensch sich „reinige“? Hat Pascal primär „Geld“ und „Unterhaltung“ im Blick, also Materialismus und Hedonismus? Ist es darüberhinaus richtig, daß im Altertum von den Kirchenvätern (und so von Pascal in dieser Tradition) das „Asketische“ überbetont wurde, also Enthaltbarkeit im „Essen“, „Trinken“, „der Sexualität“, usw. im Vordergrund stand und das „Spirituelle“ (im Sinne geistiger Güter) im Hintergrund stand? ⁷³ Hören wir einen der prominentesten Kirchenväter des 4. Jahrhunderts:

„Was der Mensch in diesem Leben anstrebt, existiert nur in seinem Denken, nicht in der Wirklichkeit: Meinung, Ehre, Würde, Ruhm, Glück ist nur ein Werk der Spinnengewebe dieses Lebens (...) . Jene, die sich in die Höhen erheben, entrinnen mit einem Flügelschlag dem Spinnengewebe der Welt. Jene dagegen, die schwerfällig und kraftlos wie Fliegen am Leim des Lebens klebenbleiben, lassen sich von den Ehren, Vergnügungen, vom Lob und mannigfaltigen Wünschen packen und fesseln, wie in Netzen, und fallen somit dem Tier, das sie zu fangen suchen, anheim.“ ⁷⁴ Und weiter: „Der ganze Eifer der Menschen in den menschlichen Geschäften ist nichts anderes als ein Kinderspiel im Sand, bei dem das Vergnügen mit dem Spiel aufhört. Denn im Augenblick, wo es zu Ende ist, sinkt auch der Sand zusammen und hinterläßt keine Spur von der menschlichen Mühe mehr.“ ⁷⁵

⁷¹ *B. Pascal*, Gedanken, zit. nach *Th. Merton*, Der Aufstieg zur Wahrheit. Einsiedeln 1952, S. 29.

⁷² *Th. Merton*, Aufstieg, S. 29.

⁷³ Vgl. etwa *H. Geist*, Reinheit des Herzens, in: *Chr. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg 1988, S. 1044-1046.

⁷⁴ *Gregor von Nyssa*, Psalmenkommentar, zit. nach *Th. Merton*, Aufstieg, S. 30.

⁷⁵ *Gregor von Nyssa*, Homilie über den Ecclesiastes, zit. nach *Th. Merton*, Aufstieg, S. 31.

Gregor von Nyssa (+ 395) spricht hier also in aller Radikalität von einer umfassenden Reinigung, von *einer umfassenden Reinigung von der „Welt“*. Aber schüttet er damit nicht zugleich das Kind mit dem Bade aus? Wird hier nicht mehr als deutlich, daß das Christentum nichts anderes ist als das, was ihm über die Jahrhunderte und so in der Moderne immer wieder vorgeworfen wird: eine *Religion der Weltverachtung* zu sein, eine Religion der Scheinbefreiung in eine Wunschwirklichkeit weg von dieser „sündigen Welt“? Hat Friedrich Nietzsche nicht doch recht, wenn er dem jüdisch-christlichen Geist „Lebensfeindlichkeit“, „Ressentiment“ und „Hinterweltlertum“ (im wortwörtlichen Sinn, als „hinter-der-Welt-lebend“) vorwirft? ⁷⁶

Aber mit diesem Vorwurf gegen das Christentum wird nur die eine Hälfte der christlichen Botschaft gesehen. Die andere, und ebenso zentrale ist die der *Schöpfung* der ganzen „Welt“ durch den lebendigen Gott, der seine Geschöpfe aus freiem Willen und voller Barmherzigkeit und Liebe ins Dasein rief (und ruft) und damit Mensch und „Natur“, Dasein und „Welt“ radikal bejaht und auch will, daß wir Menschen die „Welt“ bejahen. Aber die „Welt“ bejahen als *Gottes Schöpfung*. ⁷⁷

Somit bedeutet „Reinigung“ in der Orthodoxie der christlichen Tradition nicht Reinigung von unterschiedlichen Momenten der menschlichen, von Gott gegebenen Wirklichkeit, schon gar nicht eine Verweigerung der Welt oder Flucht in eine private Gottseligkeit.

„Reinigung“ bedeutet *eine umfassende Hinwendung zu Gott*: aus einer exklusiven und absoluten Weltverhaftung, aus „Zielen“, die der Mensch sich selbst in einer falsch verstandenen „Autonomie“ gegen Gott gesetzt hat (vgl. Gen 11,1-9; Jer 2,20) und aus den daraus notwendig resultierenden Begierlichkeiten und Leidenschaften hin zu einer „Theonomie“ der Liebe und Gerechtigkeit: um gerade in einer umfassenden Gemeinschaft mit Gott die Welt „vor Gott“ zu „beherrschen“ (vgl. Gen 28-31), d.h. in der „Welt“ zur Ehre Gottes und zur Herrlichkeit des Menschen und der „Welt“ zu leben, zu wirken und „fruchtbar zu sein“.

⁷⁶ Vgl. A. Anzenbacher, Einführung in die Ethik. Düsseldorf 1992, S. 186-200.

⁷⁷ Zum engen Zusammenhang von „Reinigung“ und „Umkehr“, vgl. die Artikel von H. Spaemann, Heilig/Heiligkeit, sowie O. B. Knoch, Umkehr/Buße, in: Chr. Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon, S. 585-594, bzw. S. 1318-1323.

Mit anderen Worten: Reinigung heißt primär nicht die Abkehr von einzelnen „Sündentaten“, auf welches Objekt sie sich auch immer beziehen, sondern primär die „Reinigung“ von der „Sünde“ im eigentlichen Sinn: Der Ablehnung Gottes als Ursprung und Ziel des Menschen, der Verneinung, daß der Mensch – jeder Mensch – von Gott geschaffen ist und nur in bleibender Beziehung zum liebenden Gott sein Glück auf Erden (und danach) finden wird. Das wirkliche und eigentliche *Wesen der „Sünde“* ist das ausschließliche „Kreisen um sich selbst“, die „*inclinatio seipsum*“, oder modern formuliert: „Das wirkliche und eigentliche Wesen der Sünde (...) bezieht sich bei der Ursünde formell auf die freie, angesichts der Gnade realisierte Ablehnung der Kreatürlichkeit als der transzendentalen Grundrelation zu Gott.“⁷⁸ Oder vereinfacht gesprochen: „Sünde“ benennt die Störung der personalen Relation des Menschen zu Gott.

Und wenn diese Reinigung letztlich nur durch die *Gnade Gottes* selbst stattfinden kann, so fordert sie doch auch die Anstrengung und Mitwirkung des einzelnen Menschen sich von der autonomen Absolutsetzung einer Welt ohne Gott „zuersteinmal“ loszureißen: weil „die Gnade *die Natur* voraussetzt“⁷⁹ und „die Vergöttlichung des Menschen nicht ohne sein Mitwirken“⁸⁰ geschieht.

Und so gelesen zeigen zwei schöne Texte des Maximus, daß er sich hier in der *einen* christlichen Tradition befindet: Einmal gleich am „Eingangstor“ zu seinen „*Vier Centurien über die Liebe*“:⁸¹

„Die Liebe ist eine edle Verfassung der Seele, in der diese keines der seienden Dinge der Erkenntnis Gottes vorzieht. Unmöglich aber ist es, diese Liebe als innere Haltung zu erwerben, wenn man leidenschaftliches Streben nach etwas Irdischem in sich trägt.“⁸²

⁷⁸ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg³ 1998, S. 132.

⁷⁹ Thomas von Aquin, STh. I, q.1, a.8: „*gratia non tollit, sed perficit naturam*“: „die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie“.

⁸⁰ Daß das zentrale thomistische Axiom sich schon bei *Maximus* in aller Deutlichkeit findet, vgl. die nächsten Kapitel dieser Arbeit, bzw. G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, S. 178-182.

⁸¹ Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S.15: „Die „Viermal hundert Sprüche über die Liebe“ (...) sollen erkennen lassen, wie Maximus die von Evagrius geprägte Spiritualität in den eigenen Rahmen einbaut.“

⁸² *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, Bd. 2, S. 59.

Zum anderen ein Text aus dem „*Liber asceticus*“, mit den „Prozeßakten“, „die schlichteste und direkteste Hinführung zum Herzen der Theologie des Maximus“:⁸³

„Als aber der Teufel, der von Anfang an den Menschen verführt hatte und deshalb die Macht des Todes in Händen hielt, sah, daß der Sohn bei der Taufe vom Vater beglaubigt wurde und als Mensch den ihm wesensgleichen Heiligen Geist vom Himmel her empfang, sodann in die Wüste ging, um sich vom Teufel versuchen zu lassen, bot dieser seine ganze Macht gegen den Sohn auf, ob er ihn nicht auch in irgendeiner Weise dazu bringen könnte, die Dinge der Welt der Gottesliebe vorzuziehen. Da nun der Teufel wußte, daß es drei Dinge gibt, um die sich alles Menschliche dreht: Essen, Reichtum und Ruhm, durch die es ihm von jeher gelungen war, den Menschen in den Abgrund des Verderbens zu führen, versuchte er ihn in der Wüste in diesen drei Dingen. Doch unser Herr erwies sich als ihnen überlegen und hieß den Teufel weichen.“⁸⁴

Dieser Text führt uns zugleich ins Herz der maximianischen Theologie: in sein Nachdenken über unseren Herrn, den Gott-Menschen Jesus Christus, in seine „Christologie“ und damit zur letzten großen dogmatischen Herausforderung in der Alten Kirche: der Auseinandersetzung über „Wille“ und „Wirkmacht“ in Jesus Christus, dem Monenergeten- bzw. Monotheletenstreit.

⁸³ Chr. Schönborn in seinem Vorwort zu: *Maximus der Bekenner*, Drei geistliche Schriften, S. 12. Zu den erwähnten „Prozeßakten“ vgl. Anmerkung 1 dieser Arbeit.

⁸⁴ *Maximus der Bekenner*, Drei geistliche Schriften, S. 63f.

„Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, daß er kommt. Jetzt ist er schon in der Welt. Ihr aber, meine Kinder, seid aus Gott und habt sie besiegt; denn Er, der in euch ist, ist größer als jener, der in der Welt ist. Sie sind aus der Welt; deshalb sprechen sie, wie die Welt spricht, und die Welt hört auf sie. Wir aber sind aus Gott. Wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums.“
(1Joh 4,1-6)

4. Die monotheletische Herausforderung als letzte Etappe am Weg der altkirchlichen Christologie

4.1 Das Fundament: Jesus der Christus – Inhalt, „Paradox“ und Quelle unseres Glaubens

Der Inhalt der christlichen Heilsbotschaft ist Jesus Christus: „Der christliche Glaube gilt seiner *Person*; an der Person Jesu Christi entscheidet sich, was das Christentum ist, was es glaubt und was es hofft. Dadurch unterscheidet sich christlicher Glaube von allen anderen Religionen.“⁸⁵

Die *Person Jesus Christus* aber ist der Sohn Gottes, das ewige Wort des Vaters (vgl. Joh 1,1.14; Hebr 1,1-3; Phil 2,6-11; u.ö.), der für uns Menschen Mensch geworden ist: „wahrer Gott vom wahren Gott“ (vgl. 1 Joh 5,20 u.ö.) und „wahrer Mensch, in allem uns gleich, außer der Sünde.“ (vgl. Hebr 4,15; Joh 8,46; 1 Petr 2,22 u.ö.).

Nur in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus offenbart sich Gott selbst, „direkt“ und „unmittelbar“. Nur aus der *Selbstoffenbarung* Gottes in Christus wissen

⁸⁵ J. Neuner / H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger. Regensburg¹³.1992, S. 117.

wir, wer *Gott* „in seinem innersten Wesen“ und „in seinem Heilshandeln den Menschen gegenüber“ ist *und* was *der Mensch* in seinem letzten Geheimnis ist.

Nur aus der *Selbstoffenbarung* Gottes in Christus wissen wir „das Geheimnis des dreipersonlichen Lebens des einen Gottes“⁸⁶ und dessen Anwesenheit als Urheber und Ziel des Menschen im kreatürlichen Selbstvollzug des Menschen.⁸⁷

Das erklärt aber auch die Leidenschaftlichkeit, mit der (vor allem) *in der Alten Kirche* um das richtige Verständnis der Person Jesu gerungen wurde: „Es ging ja darum, die *Selbstoffenbarung* Gottes in Jesus von Nazareth und damit den Inhalt des christlichen Glaubens vor Mißbildung und Verkürzung zu bewahren.“⁸⁸ Das Ringen der Alten Kirche fand dabei in dreierlei Hinsicht statt:

Einmal galt es gegen die Leugnung der vollen Göttlichkeit Christi die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und damit *die vollständige göttliche Natur Christi* festzuhalten: Nur aus dieser kann das Geheimnis des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes („immanente Trinität“) gewußt, sowie das Heilswirken des dreifaltigen Gottes für uns Menschen („ökonomische Trinität“) verstanden werden.

Zum zweiten galt es gegen die Leugnung der wahren Menschlichkeit des Jesus von Nazaret seine Wesensgleichheit mit uns Menschen und damit *seine wahre menschliche Natur* festzuhalten, denn: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.“⁸⁹

Zum dritten galt es zu klären, wie *die Einheit der beiden Naturen in Jesus Christus*, seiner göttlichen und seiner menschlichen, zu denken ist, ohne dabei weder seine vollständig göttliche Natur, noch seine vollständig menschliche Natur, noch die vollkommene Einheit beider Naturen zu verkürzen (Frage der „Subjekteinheit“ bzw. der „hypostatischen Union“).

⁸⁶ Ebenda, S. 159.

⁸⁷ Vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 373.

⁸⁸ J. Neuner / H. Roos, Glaube der Kirche, S. 117.

⁸⁹ Gaudium et Spes; Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute vom 7. Dezember 1965, 22. (zitiert nach K. Rahner / H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium. Freiburg³³ 2006.)

Für die menschliche Vernunft aber ist der Glaube an Jesus den Christus „paradox“: „Paradox bedeutet „entgegen der Meinung“, das soll heißen, entgegen der Meinung der endlichen Vernunft. Das Paradox weist auf die Tatsache hin, daß in Gottes Handeln die endliche Vernunft überhöht, aber nicht ausgelöscht wird.“⁹⁰

Denn: „Schließlich gibt es nur *ein echtes Paradox in der christlichen Botschaft* – die Erscheinung dessen, der die Existenz unter den Bedingungen der Existenz überwindet. Fleischwerdung, Erlösung, Rechtfertigung usw. sind in diesem paradoxen Ereignis eingeschlossen.“⁹¹

Und: „Es ist kein logischer Widerspruch, der es zum Paradox macht, sondern die Tatsache, daß es *über alle menschlichen Erwartungen und Möglichkeiten hinausgeht*. Es bricht in den Erfahrungszusammenhang der Wirklichkeit, aber es kann aus ihm nicht abgeleitet werden.“⁹²

Und so ist das „Bejahen dieses Paradoxes (...) nicht das Bejahen von etwas Absurdem, sondern es ist *der Zustand des Ergriffenseins* durch die Macht dessen, das in unsere Erfahrung von oben hereinbricht.“⁹³

Der Zustand des Ergriffenseins aber ist der Zustand des Ergriffenseins durch den Heiligen Geist: Der Glaube eröffnet sich nur im Heiligen Geist. *Thomas Merton* (1915-1968) formuliert es nach einer Begegnung mit einem katholischen Priester so:

„Worüber sprach er? – Daß Christus der Sohn Gottes sei. Daß Gott in Ihm, der zweiten Person der heiligen Dreieinigkeit, eine menschliche Natur, einen menschlichen Leib und eine Seele angenommen habe, Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe voller Gnade und Wahrheit: und daß dieser Mensch, den die Menschen Christus nennen, Gott sei. Er war zugleich Mensch und Gott: zwei hypostatisch in einer Person oder einem Suppositum vereinigte Naturen, eine göttliche Person, die eine menschliche Natur angenommen hat. Und seine Werke

⁹⁰ P. Tillich, Systematische Theologie I. Berlin, New York 1987 (Amerik. Erstausgabe 1951), S. 70.

⁹¹ Ebenda, S. 71.

⁹² Ebenda.

⁹³ Ebenda.

seien die Werke Gottes. Seine Taten die Taten Gottes. Als Gott liebe Er uns und sei zu uns gekommen. Als Gott sei Er am Kreuz gestorben, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott.

Jesus Christus sei nicht einfach Mensch, ein guter und großer Mensch, der größte Prophet, ein Wundertäter, ein Heiliger: Er sei so viel, daß diese alltäglichen Ausdrücke zur Bedeutungslosigkeit herabsänken vor Ihm. Er sei Gott. Doch sei Er nicht bloß ein Geist ohne wahren Leib, ein in einem eingebildeten Leib verborgener Gott: Er sei auch wahrhaft Mensch, aus dem Fleisch der reinsten Jungfrau geboren, aus ihrem Fleisch gebildet durch den Heiligen Geist. Und was Er, in diesem Fleische, auf Erden getan habe, habe Er getan nicht nur als Mensch, sondern als Gott. Er liebe uns als Gott; Er habe gelitten und sei gestorben für uns als Gott.

Und wie erkennen wir dies? Weil es uns geoffenbart worden sei in der Heiligen Schrift und bestätigt werde durch die Lehre der Kirche und die mächtige Einstimmigkeit der katholischen Tradition von den ersten Aposteln, den ersten Päpsten, den ersten Kirchenvätern an, herauf über die Kirchenlehrer, die großen Scholastiker bis in unsere Zeit. *De Fide Divina*. Wer glaube, der werde erleuchtet, daß er es begreife und bis zu einem gewissen Grade verstehe. Wer nicht glaube, der werde es nie begreifen: für ihn werde es stets nur Ärgernis und Torheit bedeuten.

Und niemand könne diese Dinge bloß mit seinem Verlangen und dem Willen glauben. Wenn ihm nicht die Gnade, ein inneres Licht und ein Antrieb des Geistes und Willens aus Gott zuteil werde, vermöge er nicht einmal ein lebendiges Glaubensbekenntnis abzulegen. Gott selbst gebe uns den Glauben, und niemand komme zu Christus außer durch den Vater.“⁹⁴

4.2 Das vorweggenommene Resultat: Die klassische Formulierung des christologischen Dogmas

„Um im Bereich der hellenistischen Kultur den universalen Wahrheitsanspruch der Offenbarung vermitteln zu können, mußten die Theologen der frühen Kirche das

⁹⁴ Th. Merton, *Der Berg der sieben Stufen*. (Amerikanische Erstausgabe 1948). Düsseldorf, Zürich 3.2004, S. 218f.

Christusbekenntnis auf den Verstehenshorizont einer philosophisch-reflektierten Auslegung von Wirklichkeit überhaupt beziehen.“⁹⁵

Zwei Kategorien mußten für die theologische Darstellung des Christuserignisses unterschieden werden: „*Natur*“ und „*Person*“. Diese Begriffe mit einer langen Wirkungsgeschichte von der klassischen Philosophie Platons und Aristoteles über Thomas von Aquin bis in unsere Tage, deren unterschiedliche Verwendung gerade in der Alten Kirche vieles an Mißverständnissen auslöste, lassen sich vereinfacht folgendermaßen beschreiben:⁹⁶

„*Person*“ meint das Einzelne der geistigen Ordnung: den konkreten Träger einer geistigen Natur oder Wesenheit in seiner nicht-mittelbaren Besonderheit, etwa diesen Tisch oder diesen Menschen Paulus. „*Person*“ ist daher nicht Es, sondern Er, ein „Dieser-da“. Insofern dieser Er als Subjekt aller Aussagen, als Träger aller Eigenschaften auftritt, spricht man auch von „*Suppositum*“ (lt.: das Daruntergesetzte) bzw. „*Hypostase*“ (griech.: das Darunterstehende).

„*Natur*“ bezeichnet hingegen die Wesenart jedes Seienden, wie es ihm von seinem Ursprung her zukommt, seine „*physis*“ (von griech. „*phyomai*“: abstammen), seine „*Quidditas*“, seine Washeit: also „Mensch“, „Tier“, usw. Beide Begriffe sind streng aufeinander bezogen.

Damit ergeben sich folgende christologische Zentralbegriffe:⁹⁷

<u>griechisch:</u>	ousia / physis	hypostasis / prosopon
<u>lateinisch:</u>	essentia / substantia (secunda)	substantia prima / subsistentia / persona
<u>deutsch:</u>	Wesenheit / Natur	Person / individuierender Seinsakt

Daher ist *der Mensch* als geistige Natur in seiner Einheit von zwei Bestimmungen bzw. Momenten abhängig: Seiner menschlichen *Natur*, d.h. des Ensembles der Bedingungen, unter denen sich seine individuelle Existenz geschichtlich vollzieht und verwirklicht (Seele und Leib), sowie seiner *individuellen Existenz / Subsistenz* kraft

⁹⁵ G. L. Müller, Dogmatik, S. 321.

⁹⁶ Vgl. W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch. Freiburg²³ 1976, S. 79f., 256f., 285f.

⁹⁷ Vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 322

eines personbildenden Wirkens des Schöpfergottes, d.h. seiner persönlichen „Aktsetzung“ durch den Schöpfergott.

„Im Fall *der menschlichen Natur Jesu* ist das *aktualisierende Prinzip seiner Existenz als Mensch* nicht ein allgemeiner schöpferischer Akt Gottes, sondern das Sein des ewigen Logos selbst, der in einer personalen Relation zum Vater sein Gottsein besitzt und der es personbildend im Akte der Einigung mit der menschlichen Natur Jesu verbindet.“⁹⁸

Die klassische Formulierung des christologischen Dogmas lautet daher:

„Unser Herr Jesus Christus ist die eine Person des göttlichen Wortes, die ewig in der göttlichen Natur des Logos subsistiert und zeitlich in der angenommenen menschlichen Natur (una persona / duae naturae).“⁹⁹

Dabei meint das Wort „Jesus“ nicht nur die sinnenfällige, menschliche Wirklichkeit, die „sinnliche“ Einzelgestalt des Mannes aus Nazaret (das Naturprosopon), sondern „die (unsichtbare) Person des Logos, die die Einheit der beiden Naturen trägt und die die konkrete menschliche Existenz Jesu individualisiert. Diese Person trägt die singuläre Relation zum Vater. Sie begründet sein Dasein als *der Sohn*“.¹⁰⁰

Dieses „Resultat“ steht freilich erst am Ende einer langen Geschichte von einigen hundert Jahren mit vielen Kämpfen, Streitigkeiten, Schismen und wohl auch Mißverständnissen, die mit Maximus ihr (vorläufiges) Ende findet. Diese Geschichte der Entwicklung der altkirchlichen Christologie bis zum Beginn des Wirkens des Bekenners soll im nächsten Kapitel überblickshaft skizziert werden.

Zuvor aber soll – gerade im Denken und Sprechen über das zentrale Geheimnis des Christentums – eine wesentliche Einsicht in Erinnerung gebracht werden, die auch Maximus schon bewußt war: daß wir nur dann nämlich Gott wahrhaft erkennen, „wenn wir glauben, daß er über all dem ist, was der Mensch sich von Gott denken

⁹⁸ G. L. Müller, Dogmatik, S. 322.

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ Ebenda.

kann.“¹⁰¹ Klassisch formuliert das 4. Laterankonzil (1215) das Problem *der analogen Rede von Gott*: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit erkannt werden, ohne, daß zwischen ihnen nicht eine je größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806).

4.3 Überblick über die Entwicklung des Christusbogmas in der Alten Kirche

Die oben beschriebenen Auseinandersetzungen – Leugnung der göttlichen Natur Christi, Leugnung seiner menschlichen Natur, Diskussion um die Einheit beider Naturen – verlaufen auch zeitlich ungefähr in dieser Reihenfolge, wobei bei der Frage der hypostatischen Union erstere Fragen immer auch mitschwingen.

Gegen den Adoptianismus (Jesus Christus ist von Gott als Sohn nur „adoptiert“, er besitzt den Geist Gottes nur in besonderer Weise) und gegen jede Form des Subordinationismus verteidigt die Kirche *die wahre Göttlichkeit Christi* und damit auch das Geheimnis der Trinität. Der Subordinationismus, eine schon bei einigen Apologeten und Kirchenvätern des 2. und 3. Jahrhunderts vorhandene Auffassung wird im 4. Jahrhundert durch den Arianismus zur ausdrücklichen Irrlehre: Die Schlüsselaussagen von Arius (+ 336) – „es gab einmal eine Zeit, da er nicht war“, „bevor er geboren wurde, war er nicht“, „er ist aus nichts geworden“, (DH 126) – leugnen die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater: Der Logos empfing zwar sein Dasein von Gott vor der Zeit und unmittelbar wie kein anderes Geschöpf und ist das wahre Mittlerwesen zwischen Gott und der Welt, aber der Logos ist nicht ewig wie der Vater, dem Vater nicht wesensgleich („*homousios*“).

¹⁰¹ *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles. Herausgegeben und übersetzt von K. Albert und P. Engelhardt. Vier in fünf Bänden. Darmstadt Sonderausgabe 2001, I,5 (Band I, S. 19).

So betont *Maximus* schon in der Mitte des 7. Jahrhunderts, „daß die von Gott kündenden Väter oft in den Ausdrücken Zugeständnisse machten, nie jedoch in den Bedeutungen, weil das Geheimnis unseres Heils nicht in Silben, sondern in ihrem Sinn und in den Dingen liegt. Denn das eine taten sie im Bemühen um Frieden, das andere, um durch die Wahrheit die Seelen zu festigen“. Er findet sich dabei in Übereinstimmung mit *Gregor von Nazianz*, der schon im 4. Jahrhundert geschrieben hatte: „Wir wollen nicht wegen der Bezeichnungen streiten, solange die Silben auf dieselbe Bedeutung hinauslaufen“ und betont hatte, daß „unsere Frömmigkeit nicht auf Bezeichnungen, sondern auf Realitäten beruht“. Trotz dieser Relativierungen und gerade deshalb finden wir gleichzeitig bei allen drei „großen Lehrern der Kirche“ das anhaltende Bemühen um eine klare und präzise Terminologie. Zu den Zitaten, vgl. *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion. Freiburg 2007, S. 228f.

Das *Konzil von Nizäa* (325) weist den Arianismus und jede Form des Subordinationismus zurück und „definiert“ die Gottheit und Wesensgleichheit von Vater und Sohn. Das *zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel* (381) wiederholt die Verurteilung des Arianismus von Nizäa und bedeutet darüberhinaus mit seinen Aussagen zur wahren göttlichen Natur und zum Person-Sein des Heiligen Geistes den Abschluß der trinitarischen Bekenntnisbildung.

Die Kirche mußte auch *die wahre Menschheit Jesu Christi* verteidigen. Gegen den gnostischen Doketismus, der den historischen Jesus nur als äußere Hülle eines „transzendenten, leidenslosen Christus“¹⁰² oder einer spekulativen Christusidee sieht, lehrt sie, daß der Herr einen wirklichen menschlichen Leib besaß, wirklich gelitten hat und nicht nur „zum Schein“ gestorben ist. Gegen die „Verstümmelung“¹⁰³ des Arianismus, der nicht nur die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater leugnete, sondern auch die Existenz der menschlichen Seele Christi, hält die Kirche fest, daß Jesus Christus auch eine wahre menschliche Seele besaß. Und gegen Apollinarius (+390), der meinte, daß bei der Inkarnation der göttliche Logos die Stelle des menschlichen „*Nous*“ eingenommen habe, hält die Kirche fest, daß Jesus Christus auch einen wahrhaft menschlichen Geist, eine wahre Geistseele besaß. „So stand es am *Ende des 4. Jahrhunderts* fest: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. „Einer aus der allerheiligsten Dreifaltigkeit“, der einziggeborene Sohn des Vaters, nahm in der Zeit durch den Heiligen Geist aus Maria die menschliche Natur an.“¹⁰⁴

Die Frage der *Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus* bestimmt den weiteren Verlauf der Dogmengeschichte. Der aus der antiochenischen Theologenschule stammende Nestorius (+451), Patriarch von Konstantinopel, fordert eine göttliche *und* menschliche „Person“ in Christus und kann die Einheit in Christus nur „moralisch“ denken, eine Einheit, die „nur durch einen Gnadenakt Gottes und einen Willensvollzug des Menschen Jesus gegeben sei“¹⁰⁵. Konsequenz seines Denkansatzes: „Der Mensch Jesus konnte grundsätzlich sündigen und irren und

¹⁰² Vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 326: „Der ewige Christus sei somit völlig unberührt durch die natürliche Materie hindurchgegangen. Deshalb habe Christus oder der Logos am Kreuz auch nur zum Schein (dokein = scheinen) gelitten.“

¹⁰³ Ebenda, S. 262.

¹⁰⁴ J. Neuner / H. Roos, Glaube der Kirche, S. 118.

¹⁰⁵ G. L. Müller, Dogmatik, S. 343. (zur „Theotokos“-Diskussion, vgl. ebenda)

mußte seine Gottessohnschaft erst „verdienen“.¹⁰⁶ Der Vorwurf, Nestorius lehrte, daß Christus nur ein bloßer Mensch sei, verfälscht aber dessen Ansichten: Er „legt nur einen großen Wert darauf, die beiden Naturen auseinanderzuhalten“¹⁰⁷ und läßt dabei das Einigungsprinzip der beiden Naturen unbeantwortet. Sein großer Gegner Cyrill (+444), Patriarch von Alexandrien und Hauptvertreter der Schule von Alexandrien¹⁰⁸, betont dagegen mit Nachdruck, daß der göttliche Logos Träger beider Naturen ist, läßt aber umgekehrt das Differenzprinzip der beiden Naturen ungelöst. „Da Cyrill aber ebenso wie Nestorius die Begriffe *prosopon*, *physis* und *hypostasis* meist synonym im Sinn einer subsistierenden Substanz verwendet, gibt es für ihn daher auch nur die eine *hypostasis* und *physis* des fleischgewordenen Wortes. Er spricht darum von der „einen fleischgewordenen Natur des göttlichen Wortes“. Dies konnte später im Sinne eines Monophysitismus mißverstanden werden.“¹⁰⁹

So griff Eutyches in einem übereifrigen¹¹⁰ Antinestorianismus die von Cyrill längst aufgegebene Formel wieder auf und interpretiert sie im Sinne einer „Einnaturenlehre“: Durch die Einigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur entstehe eine einzige, eine neue Natur. Die Folge: die menschliche Natur Christi wird von seiner göttlichen Natur „aufgelöst“. „Er vermag (...) nicht zu glauben, daß in Christus, die geschaffene menschliche Natur ihre Selbständigkeit nicht nur nicht verliert, sondern steigern und vollenden kann.“¹¹¹

¹⁰⁶ J. Neuner / H. Roos, Glaube der Kirche, S. 118.

¹⁰⁷ G. L. Müller, Dogmatik, S. 343.

¹⁰⁸ Das Konzil von Ephesus (431) verwirft auf Bestreben des Cyrill die Ansichten des Nestorius und endet statt mit einer Einigung mit einer Spaltung der beiden Richtungen. Zur Rolle des Cyrill bemerkt John Henry Newman: „Ich glaube nicht, daß Cyrill damit einverstanden wäre, wenn man seine äußeren Taten zum Maßstab seiner inneren Heiligkeit nähme.“

¹⁰⁹ G. L. Müller, Dogmatik, S. 344.

¹¹⁰ Im berühmten „*Tomus Leonis*“, dem Brief Papst Leos I. an Flavian von Konstantinopel (449, DH 290-295) verwirft der Papst „ex cathedra“ die Lehre des Eutyches: „Dein freundliches Schreiben – ich wundere mich freilich, warum es so spät kommt – sowie die beigeschlossenen Synodalakten haben mich endlich darüber ins Bild gesetzt, was für ein Ärgernis bei euch die Reinheit des Glaubens neuerdings bedroht. Was lange verborgen schien, ist nun, da es Uns zur Kenntnis gebracht wurde, ins Licht gerückt. Dabei hat sich Eutyches, der dank seiner Priesterwürde für ehrenwert hatte gelten können, als ein in hohem Grad unwissender und unerfahrener Zeitgenosse erwiesen, so daß auf ihn das Psalmwort zutrifft: „Er wollte nicht begreifen und recht handeln; auf Böses sann er in seinem Gemach“. (...) Wenn Eutyches aus (dem) reinsten Brunnen christlichen Glaubens lautere Einsicht nicht schöpfen konnte, weil die eigene Verblendung den Glanz durchschaubarer Wahrheit verdunkelte, so hätte er sich der Lehre des Evangeliums unterwerfen sollen“. Zitiert nach H. Dallmayr, Die großen vier Konzilien. München 1961, S. 220 und S. 222.

¹¹¹ G. L. Müller, Dogmatik, S. 346.

Erst das *Konzil von Chalcedon* (451; DH 300-303) verwirft diese Anschauung und findet „die dogmatisch endgültige Formulierung des Christusgeheimnisses: Die göttliche und menschliche Natur in Jesus Christus sind unvermischt, aber geeint in der einen göttlichen Person (hypostatische Union)“. ¹¹²

Das *vierte ökumenische Konzil*, mit einer Teilnahmezahl von über 600 Bischöfen die „größte und bedeutendste Synode des Altertums“ ¹¹³, bedeutete das vorläufige Ende eines dogmengeschichtlichen Prozesses und verstand sich selbst als Vertiefung von Nizäa, dem entscheidenden Konzil der Alten Kirche: „Es betont die Subjekteinheit Jesu Christi („ein und derselbe“), bewegt sich im 1. Teil im Rahmen der beiden „Status“ bzw. Existenzweisen, „Vollkommenheiten“ Christi und rekapituliert darin die bisherige Glaubensgeschichte („wesensgleich dem Vater“, „geboren aus dem Vater“ – Nizäa; „aus Geistseele und Leib“ gegen den Apollinarismus; „Gottesgebärerin“ – Ephesus); im 2. Teil wird die Subjekteinheit auf den Begriff „Person (*prosopon*) und Hypostase“ gebracht und die Zwei-Status- als Zwei-Naturen-Lehre interpretiert: „eine Person *in* zwei Naturen“; es betont dabei den Geheimnischarakter dieser reflektierten Glaubensformel durch die Beifügung der vier Adverbien „ungetrennt, ungesondert“ und „unvermischt, unverwandelt“ als gleichsam negativ formulierte Äquivalente für die Subjekteinheit, die Person bzw. die beiden Naturen.“ ¹¹⁴ Dem Konzil gelingt eine „ausgeglichene Synthese (...), welche die Extreme des Nestorianismus und des Monophysitismus vermeidet und doch ihr legitimes Anliegen aufgreift, auch das Logos-Sarx-Schema abweist und doch die Einheit Christi nicht zerbricht“. ¹¹⁵

Das *Dogma von Chalcedon* lautet:

¹¹² J. Neuner / H. Roos, Glaube der Kirche, S. 119.; Der Begriff der „Hypostatischen Union“ wird allerdings erst im zweiten Konzil von Konstantinopel (553) erstmals verwendet.

¹¹³ G. L. Müller, Dogmatik, S. 346.

¹¹⁴ L. Ullrich, Artikel « Hypostatische Union », in: W. Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg 1997, S. 276-282, S. 277f.

¹¹⁵ L. Scheffczyk / A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik . 8 Bände. Aachen 1996-2003, Bd 4, S. 251f.; Das Logos-Sarx Schema des 2. und 3. Jahrhunderts hat in Joh 1,14 („Und das Wort ist Fleisch geworden...“) sein biblisches Fundament und versteht *logos* und *sarx* „statisch“ als zwei „Zustände“ (*Status*) des Inkarnierten: nämlich des Menschseins („Fleisch“) und Gottseins („Logos“) desselben Subjekts Christus und wird im 4. Jahrhundert durch das *Logos-Anthropos-Schema* abgelöst.

DAS DOGMA VON CHALCEDON (451)

„Nachfolgend den heiligen Vätern
lehren wir alle und bekennen uns einstimmig zu
ein und demselben Sohn
unserem Herrn Jesus Christus,

derselbe ist

vollkommen der Gottheit nach

und vollkommen der Menschheit nach

derselbe ist

wahrer Gott

und wahrer Mensch,
bestehend aus einer Vernunftseele
und einem Leib

dem Vater wesensgleich
der Gottheit nach

uns wesensgleich
seiner Menschheit nach
in allem uns gleich,
die Sünde ausgenommen (Hebr 4,15)

er ist vom Vater gezeugt
vor aller Zeit der Gottheit nach

in den letzten Tagen aber für uns
und um unseres Heiles willen
geboren aus der Jungfrau Maria,
der Theotokos,
seiner Menschheit nach.

er ist

in zwei Naturen

unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt.

Der Unterschied der Naturen wird keineswegs aufgehoben durch die Vereinigung; vielmehr bleiben die Eigenschaften einer jeden Natur bewahrt, indem sie zusammenkommen

in einer Person oder Hypostase,
nicht geteilt oder getrennt in zwei Personen,
sondern *ein und derselbe*
eingeborene Sohn,
Gott,
Logos,
der Herr Jesus Christus.“ ¹¹⁶

¹¹⁶ G. L. Müller, Dogmatik, S. 348, bzw. DH 301f.

Bei aller *Leistung* hatte jedoch das Konzil keine klar umrissene Aufteilung und begriffliche Abklärung vorgenommen und die theologisch berücksichtigten Momente nur (Einheit, Verschiedenheit) benannt. So führte die Entscheidung von Chalcedon „keineswegs zu einer Beruhigung in der christologischen Frage“¹¹⁷, sondern zu weiteren *Spaltungen und Konfessionalisierungen*. Hervorragende Theologen versuchten in der Folgezeit zwischen Monophysitismus und Diphysitismus zu vermitteln, so Johannes Grammaticus, Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem (alle 6. Jahrhundert).

Auch das *zweite Konzil von Konstantinopel* (553) und die am Beginn des 7. Jahrhunderts aufkommende Rede von dem einen Willen und der einen Wirkweise in Jesus Christus (*Monotheletismus und Monenergismus*) versuchten, die abgespaltenen Monophysiten für die Reichskirche zurückzugewinnen. Letzteres war so auch kirchenpolitisch motiviert, brachte aber nicht nur nicht den gewünschten Erfolg, sondern eine Zuspitzung des Konflikts.

4.4 Das Anliegen der Monenergeten bzw. Monotheleten am Beginn des 7. Jahrhunderts

Jetzt war aber die Diskussion um die Willen bzw. Wirkweisen in Christus keine neue. Immer schon, wo es um die wahre Göttlichkeit bzw. wahre Menschlichkeit Jesu Christi ging, war das „Willenthema“ präsent, so schon im 4. Jahrhundert bei Apollinarius (+ 390) und Athanasius (+ 373).

Das Bestreben des „strammen Nizäeners und unerbitterlichen Gegners der Arianer“¹¹⁸ Apollinarius ging nicht primär darum, Christus einen menschlichen Willen abzusprechen, sondern war eine Konsequenz seines Denkens. Sein leitendes Interesse bestand darin, die wahre Göttlichkeit des einen Jesus herauszustellen. In der Orthodoxie Nizäas und gegen die Arianer betonte er, daß Gott allein, daß nur der inkarnierte Logos erlösen kann. Christus müsse daher mehr sein als lediglich ein „*anthropos entheos*“¹¹⁹, ein inspirierter Mensch, ein Mensch, in dem Gott nur wirkt.

¹¹⁷ L. Scheffczyk / A. Ziegenaus, Dogmatik . Bd 4, S. 253.

¹¹⁸ Vgl. G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 19 f.

¹¹⁹ Zu dem von Apollinarius selbst geprägten Begriff „*anthropos entheos*“, mit dem er die arianische Christologie kennzeichnete, vgl. ebenda, S. 21 f.

Gott ist Erlöser der Welt und als solcher Mensch „geworden“, und ist nicht nur in einem Menschen „gekommen“, bzw. hat nicht nur einen Menschen „angenommen“. Und um zu zeigen, *wie* Jesus Mensch „geworden“ sei, wie Jesus die wahrhaft menschengewordene zweite trinitarische Person ist, greift Apollinarius auf die hellenistische dichotomische Anthropologie seiner Zeit zurück, die den Menschen als Zusammensetzung von Leib und (Geist-)Seele beschreibt und folgert, „daß bei der Inkarnation der göttliche Logos die Stelle der menschlichen Seele oder des *nous* eingenommen habe. Dabei seien in einem ganz physischen und vitalen Sinne unvermittelt seine Kräfte und Energien in die menschliche Fleischgestalt eingeströmt, wodurch die „einzige fleischgewordene Natur des göttlichen Logos“ entstanden sei“.¹²⁰ Und so ist die „*mia physis*“ Jesus Christus „eigentlich kein gewöhnlicher Mensch“, sondern „ein Mensch aus dem Himmel“¹²¹. Und daher war auch bei Apollinarius für einen eigenen menschlichen Willen in Christus kein Platz mehr: In der „*mia physis*“ des inkarnierten Logos kann nur *ein* Wille existieren, nämlich der göttliche Wille.

In seiner Christologie beruft sich Apollinarius ausdrücklich auf *Athanasius*: „Ob wir nun den Leib im Verhältnis zum Logos bei Lebzeiten Christi auf Erden oder im Tode betrachten, er ist jedenfalls das *Organon* des Logos. In diesem Ausdruck faßt Athanasius die ganze Bedeutung des Logos-Sarx-Verhältnisses zusammen.“¹²² Der Logos wurde Mensch und gebrauchte den Leib als „menschliches Werkzeug“: „Damit will der Bischof ein Doppeltes zum Ausdruck bringen: einmal die Einheit des Subjekts in Christus, dann aber auch die Verschiedenheit von Träger und Werkzeug. Der Organonbegriff erlaubt ihm die lebendige Heilswirksamkeit des Logos, aber ebenso auch dessen Transzendenz zu betonen, ohne etwas von der Innigkeit der Gemeinschaft von Logos und Sarx aufzugeben.“¹²³ Die Heilswirksamkeit des Logos aber bestand nach Athanasius darin, die „wandelbare“ Natur, den „widergöttlichen“ Willen des Menschen zu heilen, sie zu „vergöttlichen“¹²⁴. Der Mensch, der ja gerade

¹²⁰ G. L. Müller, Dogmatik, S. 338.

¹²¹ Vgl. G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 25.

¹²² A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg³1990, S. 471.

¹²³ Ebenda, S. 472.

¹²⁴ G. L. Müller, Dogmatik, S. 379 zitiert aus „*De incarnatione*“ 54: „Er wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden. Er offenbarte sich im Leibe, damit wir zur Erkenntnis des unsichtbaren Vaters gelangen; er ließ sich den Frevelmut seitens der Menschen gefallen, damit wir die Unsterblichkeit ererbten.“

durch seinen „fleischlichen“ Willen, durch seinen „Frevelmut“ gesündigt hatte, sich in seiner eigenen willentlichen Entscheidung und Tat gegen Gott gewandt hatte und daher dem Tod verfallen war, konnte nur vom göttlichen Logos und dessen „Wollen“ erlöst werden. Diese „Logosunmittelbarkeit“ des Christusbildes des Athanasius läßt daher einem menschlichen Willen in Christus keinen Raum mehr. Er „kann der Rede von der Freiheit der Menschheit des Sohnes Gottes keinen Sinn abgewinnen.“¹²⁵ Damit aber geht bei Athanasius, wie bei Apollinarius, die „Natureinheit von Logos und Sarx (...) auf Kosten der Menschheit; diese wird verstümmelt, ihres eigenen Lebensprinzips beraubt und zum bloßen Instrument degradiert.“¹²⁶

Wenn auch die Frage der Willen bzw. Wirkweisen in Christus vom Beginn der christologischen Auseinandersetzungen – wie hier beispielhaft anhand von Apollinarius und Athanasius kurz skizziert wurde – präsent ist, so ist sie in den ersten Jahrhunderten nur im Hintergrund da. Erst *am Beginn des 7. Jahrhunderts* bricht die Frage nach dem Willen Christi offen und explizit aus. Der Anlaß ist ein kirchenpolitischer, nämlich der Versuch die abgespaltenen Monophysiten wiederzugewinnen, und zwar ein Versuch innerhalb der *Orthodoxie*, d.h. jener, die sich ausdrücklich zur Formel von Chalcedon (nicht vermischt und nicht geteilt) bekannten.

Auslöser war ein Brief von *Sergius* (+ 638), dem Patriarchen von Konstantinopel an Papst Honorius.¹²⁷ Darin schlug er dem Honorius den Monenergismus vor: „daß nämlich die beiden hypostatisch vereinten Naturen Christi nur noch eine einzige „Energie“ oder Tätigkeit besäßen“¹²⁸. Dahinter stand der Wunsch des Kaisers, die syrischen, armenischen und ägyptischen Monophysiten mit der chalcedonischen Orthodoxie zu versöhnen. In einem „einigermaßen konfusen Brief“¹²⁹ hatte der Papst diese Formel schon angenommen und in einem scheinbar harmlosen Kommentar beigefügt, „es könne ja zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen Christi kein Konflikt bestanden haben, sondern nur ein einziger Wille: *hen thelema*“¹³⁰. Das konnte auch orthodox verstanden werden, „wenn man *thelema* nicht

¹²⁵ G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 11.

¹²⁶ Ebenda, S. 43.

¹²⁷ Vgl. die vollständige deutsche Übersetzung des Schreibens, in: ebenda, S. 317-321.

¹²⁸ L. Bouyer, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie. Einsiedeln 1976, S. 412.

¹²⁹ Ebenda.

¹³⁰ Ebenda ; vgl. auch DH 487 f.

als Bezeichnung für das Willensvermögen, sondern für den Gegenstand des Willens, das Gewollte nahm“¹³¹. *Pyrrhus* (+ 654), der Nachfolger des *Sergius* als Patriarch von Konstantinopel, verstand die Formel jedoch im Sinne des Willensvermögens. Und in diesem Sinne wurde kurz darauf, im Jahre 638, die „*Ekthesis*“ proklamiert. So war binnen kürzester Zeit die Lehre von dem einen Willen in Christus unbeschadet seiner beiden Naturen *kaiserliches Reichsgesetz* geworden und damit wiederum Auslöser für die nun folgenden harten theologischen Auseinandersetzungen unter Federführung des *Maximus* und für die von *Papst Martin I.* einberufene *Lateransynode in Rom* (649).

Neben den „politischen“ Bestrebungen gab es aber auch ein *theologisches Anliegen der Monotheleten*. Es kann in zwei Motiven zusammengefaßt werden:

Einmal versucht *das ontologische Motiv* in Christus die äußerste Einheit und so das chalcedonensische „ungeteilt“ und „ungetrennt“ zu wahren: in Christus könne es „nur ein Aktzentrum, nur einen Ursprung der Initiative, nur eine wirkmächtige Wurzel (geben): die Person selbst, die – in chalkedonischer Terminologie – eine Hypostase“¹³². Da Christus *einer* war, kann es nur *eine* „*energeia*“ und *einen* „*thelema*“ geben, und zwar in der *einen* Person Christi, in der *einen* ungeteilten und ungetrennten Hypostase Christi.

Schon *Theodor von Pharan*, für die Lateransynode 649 der „Urheber der Ketzerei“¹³³, spricht von der „*hypostatischen energeia*“¹³⁴, die auch der Sitz der „Idiome“, der das „Kompositum“ Christus charakterisierenden „Besonderheiten“, seiner Eigenschaften und Eigentümlichkeiten sei. Theodor, der damit an die oben beschriebene Logoshegemonie des Apollinarius und des Athanasius sowie der alexandrinischen Theologie anschließt, beruft sich dabei ausdrücklich auf *Cyrill von Alexandrien* und auch auf *Dionysius Aeropagita* (6. Jahrhundert). In Fragen des Dogmas sich auf ein Zitat eines anerkannten Vaters berufen zu können, war von kaum schätzbaren

¹³¹ Ebenda, S. 413.

¹³² G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 113.

¹³³ Ebenda, S. 115.

¹³⁴ Ebenda

Wert.¹³⁵ Und Cyrill hatte ja die Formel von der „*mia physis tou theou logou sesarkomene*“¹³⁶ geprägt und auch der Aeropagite spricht von der „*mia energiea*“¹³⁷.

Sergius argumentiert mit dem aristotelischen Widerspruchsprinzip: „In ein und demselben Subjekt können nicht zwei Willen existieren, die zugleich und in derselben Hinsicht Entgegengesetztes wollen.“¹³⁸ Und er folgert: „Wenn nun Christus einer ist, dann wollte er auch ganz wie einer; wenn er aber wie einer wollte, dann war sein Wille ganz einer und nicht zwei.“¹³⁹ Daher kann es in Christus nur einen Willen geben.

Sergius setzt dabei voraus, daß menschlicher und göttlicher Wille einen Gegensatz bilden, wie schon bei Athanasius und Apollinarius. Damit ist auch schon das zweite Motiv der Monotheleten ausgesprochen: *Das moralische Argument* will in Christus um jeden Preis dessen Sündenlosigkeit festhalten. Da der menschliche Wille (auch) von den Monotheleten nur im Gegensatz zum göttlichen Willen, nur „sündig“ gedacht werden konnte, könne auch in Christus, in dem jede Quelle möglicher Gegensätzlichkeit zu Gott ausgeschlossen werden muß, auch nur der eine göttliche (und somit kein menschlicher) Wille existieren. Folgerichtig schreibt Sergius, „daß niemals das vernünftig beseelte Fleisch des Herrn getrennt und aus eigenem Antrieb entgegen dem Wink des ihm hypostatisch geeinten Gott-Logos seine natürliche Bewegung vollzog, sondern wann, wie und in welchem Maß sie der Gott-Logos wollte.“¹⁴⁰

Zusammenfassend kann das theologische Anliegen der Monenergeten bzw. Monotheleten folgendermaßen umrissen werden: Im Bestreben die Einheit und Sündenlosigkeit in Christus zu bewahren und in der von ihnen übernommenen Hypothese eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Gott und dem sündig gewordenen Menschen, zwischen Gottes Wille und dem menschlichen Wollen und Wirken, *mußte* von ihnen *konsequenterweise* der menschliche Wille in Christus als

¹³⁵ Zur Argumentation mit den Vätern, dem „Väterargument“, vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, S. 255-290. Und gerade hier wird Maximus, wie noch zu beschreiben sein wird, mit seinen Gegenargumenten ansetzen, indem er nämlich die Väter richtig interpretiert.

¹³⁶ G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, S. 117.

¹³⁷ Ebenda, S. 118.

¹³⁸ Ebenda, S. 122.

¹³⁹ Ebenda, S. 112.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 113.

potentielle Quelle eines Gegensatzes zu Gott, dem Vater, ausgeschlossen werden: „Nicht um die menschliche Wirkkraft aufzuheben, behaupten wir die eine Wirkkraft, sondern weil man sie doch im Gegensatz zur göttlichen Wirkkraft Passivität (*pathos*) nennt.“¹⁴¹ Damit halten sie zwar das chalcedonensische „ungeteilt“ und „ungetrennt“ aufrecht, unterlaufen aber gleichzeitig das „unvermischt“ und „unverwandelt“ des Konzils und die von ihm vollzogene Unterscheidung von den *zwei Naturen* und der *einen Person*: „Die von Chalkedon angestoßene Unterscheidung von „*physis*“ und „*hypostasis*“, nach der die Hypostase selbst nicht wieder als etwas Naturhaftes bestimmt ist und die Natur ganz bleiben kann, was sie ist, ohne etwas (Idiome) an die Hypostase abzutreten, wird von den Monenergeten / Monotheleten wieder unterlaufen.“¹⁴² Damit aber wird die Menschheit Christi – wie bei Athanasius – zum willenlosen Werkzeug reduziert, die Vollständigkeit seiner menschlichen Natur bestritten.

Daß es sich hier nicht um subtile Begriffsspielereien handelt, zeigt sich an den *Konsequenzen für die Soteriologie und Gnadenlehre*: „Wenn die menschliche Natur Christi nicht ein eigenes Willensvermögen und eine faktische Willensausübung besäße, wäre sie lediglich eine Marionette des Logos. Die Lehre von der Mittlerschaft Christi, seiner Stellvertretung und Opferhingabe (= Gehorsam des Willens) als Mensch im Kreuzesgeschehen zu unserem Heil wäre sinnlos.“¹⁴³ Und *Gnade* kann „niemals nur ein einseitiges Handeln Gottes auf den Menschen hin bedeuten, sondern sie begründet immer auch die Entsprechung in der freien Annahme und damit der geschöpflichen Realisierung des Menschen, damit tatsächlich in der Gnade der „Bund“ einer gott-menschlichen Kommunikation zustande kommt.“¹⁴⁴

Maximus hatte folgendes zu leisten: Einmal die argumentative Zurückweisung der Konzeption der Monotheleten, zum zweiten eine „positive“ Christologie von Chalcedon als „Alternative“ zu den Hypothesen der Monotheleten. Beides soll nun im folgenden Kapitel dargestellt werden.

¹⁴¹ Ebenda, S. 128.

¹⁴² Ebenda, S. 130.

¹⁴³ G. L. Müller, Dogmatik, S. 353.

¹⁴⁴ Ebenda.

*„Das Geheimnis der Menschwerdung wird immer der Mittelpunkt bleiben, auf den man sich beziehen muß, um das Rätsel vom menschlichen Dasein, der geschaffenen Welt und von Gott selber begreifen zu können. In diesem Geheimnis liegen extreme Herausforderungen für die Philosophie, weil die Vernunft aufgerufen ist, sich eine Logik zu eigen zu machen, welche die Schranken niederreißt, hinter denen sie sich zu verschanzen droht. Erst hier jedoch erreicht der Sinn des Daseins seinen Höhepunkt. Denn es wird das innerste Wesen Gottes und des Menschen verständlich: Im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes werden göttliche und menschliche Natur in ihrer je eigenen Autonomie bewahrt, und zugleich offenbart sich ein einziges Band, das sie unvermischt in gegenseitige Beziehung setzt.“*¹⁴⁵

*„Derselbe war seinen beiden Naturen nach willensbegabt und handlungsfähig zu unserem Heil.“*¹⁴⁶

5. Die bleibende theologische Leistung des Maximus als Höhepunkt der altkirchlichen Christologie

Der Monenergeten- und Monotheletenstreit des 7. Jahrhunderts zwingt – zum letzten Mal in der alten Kirche – zu einer Neubestimmung von *physis* und *hypostasis*.

Der Mann, der nach anfänglichem Zögern diese Herausforderung, „den christologischen Endkampf“¹⁴⁷ entschlossen annimmt, ist Maximus der Bekenner. „Ihn prädestiniert für seine Aufgabe eine souveräne Kenntnis der ganzen Christologiegeschichte, insbesondere der des 6. Jahrhunderts.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et Ratio“. Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998, VII, 80.

¹⁴⁶ Die entscheidende Formel des Maximus gegen den Monotheletismus in der „Disputation mit Pyrrhos“ (645); zitiert nach G. L. Müller, Dogmatik, S. 353.

¹⁴⁷ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 19.

¹⁴⁸ G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 110.

In diesem Kapitel soll nun in fünf bzw. sechs Schritten *die theologische Antwort des Maximus* entwickelt werden ¹⁴⁹: *erstens* mußte er das gedankliche Konstrukt der Monotheleten argumentativ aus den Angeln heben, *zweitens* im Aufbau einer eigenen Christologie für eine klare Begrifflichkeit sorgen, indem er auf seine eigene (schon vorliegende) theologische Anthropologie und Ontologie zurückgriff, *drittens* seine Lehre von den zwei Willen in Christus darstellen, *viertens* die Frage nach dem Einheitsprinzip in Christus schlüssig beantworten, und *fünftens* die Implikationen seiner Christologie für seine Gnadenlehre, die „Vergöttlichung des Menschen“ zeigen. In einem *letzten Abschnitt* soll kurz angedeutet werden, wie sechshundert Jahre später der große Thomas von Aquin sein geistiges Haus auf die Fundamente auch der Geistesarbeit des Maximus stellte und die Frage zu beantworten versucht werden, warum es uns heute möglicherweise schwerfällt in der einen Person Jesus Christus zwei Willen zusammenzudenken.

5.1 Die Zurückweisung der monotheletischen Konzeption durch den Bekenner

Die Schlüsselfrage, mit der der Bekenner seine Gegner immer wieder konfrontiert, lautet: „*Wer trägt nun eigentlich in Christus die Idiome*, die Eigentümlichkeiten, an sich, die Hypostase oder die Physis, die Person oder die Natur?“ ¹⁵⁰

Die Frage nach dem ontologischen Status der Idiome war in der Christologie nach Chalcedon ungeklärt geblieben und eine der „Wurzeln monenergetischen Gedankenguts“ ¹⁵¹ gewesen.

Zugleich waren „Wille“ und „Wirkkraft“ als *Idiome* in den Blick getreten, und zwar als die zentralen Idiome: Für Maximus ist der Wille „vor den anderen natürlichen Eigentümlichkeiten und Regungen in der Natur die erste angeborene Kraft“ ¹⁵². Mit Wirkkraft und Willen wird im 7. Jahrhundert die Betrachtung der Idiome wesentlich

¹⁴⁹ In diesem Kapitel wird hauptsächlich auf G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 110-182 zurückgegriffen. Sätze aus dem Werk des Bekenners werden nach seiner deutschen Übersetzung unter Seitenangabe seiner Studie zitiert („zit. nach“).

¹⁵⁰ Vgl. G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 105.

¹⁵¹ Ebenda, S. 110.

¹⁵² Zit. nach ebenda, S. 110.

verinnerlicht: Geistiges, Personales, Freiheit und freier Selbstvollzug, werden ein ausdrückliches Thema.¹⁵³

Aber wer trägt nun den einen Willen der Monotheleten, beharrt Maximus auf seiner Frage und er stellt seine Gegner vor die chalcedonensische Alternative, „Wille“ bzw. „Wirkkraft“ entweder „natürlich“ oder aber „hypostatisch“ zu nennen.

Und im Rückgriff auf das Trinitätsdogma hebt er mit der Antwort, die er selbst gibt, zugleich die ganze monotheletische Konstruktion aus den Angeln: Entweder ist der eine monotheletische Wille „natürlich“, was die Monotheleten aber gerade ja ausdrücklich verneinen, oder er ist „hypostatisch“. Ist aber der Wille / die Wirkkraft in der „Person“, wie ist dann aber der Wille im dreieinen Gott (*tres personae, una natura*) zu denken? Entweder als „drei Willen“ der drei „Personen“ in der einen göttlichen Natur oder aber als „ein Wille“. Ersteres entspricht der Trennung des Arius, letzteres der Zusammenziehung des Sabellius. Beides ist vornizäanische Irrlehre, kann also nicht sein. Daher sind „Wille“ und „Wirkkraft“ offensichtlich Teil der Natur.

Auch *das ontologische Argument* der Monotheleten (die *eine* Initiative), das diese mit Rückgriff auf die Väter bringen, läßt Maximus nicht gelten:

Die auch bei Maximus über jeden Zweifel erhabene Formel der *„mia physis tou theou logou sesarkomene“* des Cyrill muß richtig interpretiert werden: „da ist zuerst eine Hypostase oder Physis, die eine göttliche Natur des Logos im Stande der Präexistenz; ich schaue dann den Akt der Menschwerdung und ihr Ergebnis, die Annahme des Standes der Fleischexistenz durch eben diese eine Natur des Gott-Logos. Bedeutet Gott-Logos die göttliche Natur, so besagt „fleischgeworden“ (*sesarkomene*) die Menschheit Christi.“¹⁵⁴ Auch wenn Cyrill die Begriffe noch undifferenziert und mißverständlich setzt, sieht Maximus in der Formel sowohl die Gottheit als auch die Menschheit Christi ausgedrückt.

¹⁵³ Zur Verinnerlichung der Idiomata im 7. Jahrhundert weg von den bis dahin klassisch diskutierten „äußerlichen“ Eigentümlichkeiten in Christus, wie „Leidensfähigkeit“, „Begrenztheit“ und sein „Wunderwirken“, vgl. W. Eiert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor v. Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Berlin 1957, S. 240f.

¹⁵⁴ A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 225.

Und die Rede des *Dionysius* von der „*mia theandrike energeia*“, mit der die Monotheleten ein einziges Wirkzentrum in Christus beweisen wollten, sieht Maximus gerade als Hinweis auf eine doppelte Wirkkraft der beiden Naturen Christi, indem er genau auf das Adjektiv „*theandrike*“ hinschaut: „Er sieht in dem von einem Kopulativkompositum abgeleiteten Adjektiv „*theandrike*“ die jeweilige *energeia* beider Naturen zum Ausdruck gebracht.“¹⁵⁵ Im „*theikos*“ die Wirkkraft der göttlichen Natur und im „*andrikos*“ die Wirkkraft der menschlichen Natur.

Das ontologische Anliegen der Monotheleten, die Einheit in Christus zu bewahren, ist notwendig und berechtigt, darf aber nicht durch die Leugnung des menschlichen Willens in Christus und nicht durch eine widersprüchliche Verlagerung dieses Willens in seine Hypostase geschehen.

Dem *moralischen Argument der Monotheleten*, in dem diese um jeden Preis die Sündlosigkeit Christi unter Hinweis auf einen grundsätzlichen Gegensatz von menschlichem und göttlichem Wollen festhalten wollen, und daher in Jesus Christus nur mehr den einen göttlichen Willen folgern können, „donnert“ Maximus entgegen: „Überhaupt nichts Natürliches steht im Widerspruch zu Gott.“¹⁵⁶

Auch wenn für Maximus das Schriftwort gilt, daß Christus frei von Sünde war, so ist die geschaffene menschliche Natur nicht „apriori“ sündig. Denn das hieße „den Gegensatz in Gott selbst hineinzutragen als Gegensatz zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung“¹⁵⁷. Und wenn auch die menschliche Natur von der göttlichen *verschieden* ist, so ist sie damit nicht notwendig auch gegensätzlich: „Wenn etwas verschieden ist, ist es nicht unbedingt auch gegensätzlich.“¹⁵⁸ Und es wird von Maximus später zu zeigen sein, wie die Einheit in Christus trotz der Verschiedenheit, ja gerade aufgrund der Verschiedenheit, d.h. der vollständigen Wahrung, seiner beiden Naturen gedacht werden kann. Daher entgegnet Maximus auch dem *Leib-Seele-Argument* der Monotheleten, das den Leib nur als willenloses und wirkloses *Organon* des Logos betrachtet: „So wie die Seele ihre eigene natürliche Wirkkraft durch das Instrument des eigenen Leibes entfaltet, und zwar eines Leibes mit einer

¹⁵⁵ G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 120.

¹⁵⁶ Zit. nach ebenda, S. 122.

¹⁵⁷ Ebenda.

¹⁵⁸ Zit. nach ebenda.

eigenen natürlichen Wirkkraft, so beschränkt auch die göttliche Wirkkraft in Christus die menschliche in keiner Weise, sondern bewahrt sie im Gegenteil in der ihr eigenen Erscheinung.“¹⁵⁹

Zusammenfassend kann an dieser Stelle gesagt werden: *Maximus* verteidigt gegen den Monenergismus und Monotheletismus zwei „Willen“ bzw. zwei „Wirkzentren“ als „Teile“ der Naturen Christi, d.h. der göttlichen und menschlichen Natur des Jesus von Nazaret. Damit ist er erstens konsistent mit der Formel von Chalcedon und dem orthodoxen Väterverständnis, zweitens hält er am ontologischen Einheitsprinzip, das er – wie noch zu zeigen sein wird – in der Hypostase Christi verwirklicht sieht, fest und drittens gefährdet er auch die moralische Einheit in Christus nicht, da er schöpfungstheologisch begründet keinen notwendigen Widerspruch zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur, und somit dem göttlichen und menschlichen Wollen Jesu Christi sieht, wenn er auch deren Andersheit betont.

Mit der Zurückweisung der zentralen Argumente der Monotheleten hatte *Maximus* das monotheletische Modell als in sich inkonsistent und widersprüchlich erwiesen. Doch war damit erst der „*negative*“ Teil seiner Arbeit geleistet. Jetzt galt es zu zeigen, wie die Einheit des Logos in seinen beiden unverkürzten Naturen „*positiv*“ gedacht werden könne. Hier greift *Maximus* in einem nächsten Schritt auf seine schon vor dem Monotheletenstreit in Auseinandersetzung mit dem Origenismus entwickelte theologische Anthropologie zurück.

5.2 Zentrale Begriffe der maximianischen Ontologie und Anthropologie

Ausgangspunkt für die maximianische Weltbetrachtung ist der *Origenismus* seiner Zeit: „*Maximus* zwingt den Origenismus, wie er ihm erstmals als Mönch im Kloster Palaia Laura – in einer evagrinischen Modalität – begegnet, in die *Trias*“:¹⁶⁰

***stasis* (Stillstand/Bestand) – *kinesis* (Bewegung) – *genesis* (Werden)**

Aus der „*stasis*“ einer ursprünglichen Einheit und einem bleibenden „Bestand“ in Gott wären die Geistwesen seiner Anschauung überdrüssig geworden und in einer freien

¹⁵⁹ Ebenda, S. 128.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 131.

„Bewegung“ aus Gott herausgefallen. In diesem Zerfall in die Vielheit wäre dabei die materielle geschaffene Welt „geworden“.

„Nach *Maximus* dagegen geht der „*kinesis*“ geschaffener Wesen als ihre Ursache ihre „*genesis*“ voraus“ ¹⁶¹ und die „Bewegung“ der natürlichen Welt vollendet sich in Gott. Dem Origenismus seiner Zeit stellt *Maximus* seine *teleologische Trias* entgegen:

***genesis* (Werden) – *kinesis* (Bewegung) – *stasis* (Stillstand/Bestand)**

Mit *genesis* meint er den einen dreifaltigen Gott als Ursprung der Welt, in unendlicher Differenz von seiner Schöpfung und als Ursache der *kinesis*. Diese wiederum ist die „Bewegung“ der geschaffenen Wesen, die in Raum und Zeit „zum Wirken“ „geworden“ sind und die sich auf Gott hin als Ende und Ziel (*telos*) ihrer Bewegung verwirklichen sollen und in Gott ihre letzte „*stasis*“, ihren „Bestand,“ finden sollen.

Zweierlei gilt es hier festzuhalten: *Einmal* die positive Sicht der geschaffenen sichtbaren Welt. Schöpfung erscheint nicht mehr als Folge eines Abfalls und damit einer Entfremdung von Gott, sondern im Gegenteil als von Gott ihm frei gegenübergestelltes Wunder- und Liebeswerk. Und *Zweitens* wird alles Seiende als eine „dynamische“ *kinesis* qualifiziert: „Die Bewegung des Geschaffenen ist eine bestimmte und gerichtete: eine bestimmte, denn sie geschieht von Anfang an entsprechend der Natur alles Geschaffenen, eine gerichtete, weil sie auf ein Ziel, die volle Verwirklichung des eigenen Wesens hin tendiert“ ¹⁶².

Die *Ur-Bewegung des Irdischen Lebens* ist nicht Abfall und verliert sich nicht in unendliche Zersplitterung und dunkler Verzweiflung ohne eine Basis des Feststehens im Guten und ohne ein mitgegebenes letztes Sinnziel. *Maximus* formuliert es so: „Ursprung und Ziel allen Entstehens und jeder Bewegung der geschaffenen Wesen ist Gott, dem sie ja ihr Entstehen verdanken, durch den sie bewegt werden und in dem sie Ruhe (*stasis*) finden sollen.“ ¹⁶³ Mit dem Gedanken, daß Ursprung und Ziel der geschaffenen Wesen außerhalb ihrer eigenen Möglichkeiten liegen, verbindet

¹⁶¹ Ebenda, S. 132.

¹⁶² Ebenda, S. 134.

¹⁶³ Zit. nach ebenda.

Maximus so die aristotelische teleologische Bewegungslehre ¹⁶⁴ mit der biblischen Schöpfungstheologie.

Die gegen Origenes gerichtete teleologische Trias entwickelt Maximus weiter zu einer *ontologischen Trias*:

***ousia* (Wesenheit, Natur) – *dynamis* (Kraft, Macht) – *energeia* (Verwirklichung)**

Hier spricht der Bekenner seine „ganze Ontologie des Weltseins in größter Konzentriertheit“ ¹⁶⁵ aus: „Jedes Wesen führt mit sich seine Grenze (*horos*) ein und ist der Ursprung (*arche*) der ihm potentiell (*kata dynamin*) zukommenden Bewegung (*kinesis*). Jede naturhafte Bewegung zur Verwirklichung (*energeia*) hin wird dem Wesen folgend gedacht, der Verwirklichung aber voraus, ist also Mitte, da sie von Natur aus in der Mitte zwischen beiden liegt, und jede Verwirklichung ist, wenn sie dem ihr eigenen *logos* nach natürlich umschrieben wird, Ziel (*telos*) der ihr voraus gedachten wesenhaften Bewegung.“ ¹⁶⁶

„Grenze“ als Endlichkeit alles Weltlichen meint dabei nicht eine äußerliche Umgrenzung, sondern die „De-finiiertheit“ des innersten Seins selbst, in der dieses Sein in Bewegung gesetzt wird. Diese Wesenheit des endlich Seienden ist Ursprung, das Erste, das Beherrschende ¹⁶⁷ der Bewegung, eben des endlich Seienden, das sich naturhaft durch die „Mitte“ (*dynamis*) hindurch als *energeia* verwirklichen muß. Der Mensch, als privilegiertes geistig-vernunftbegabtes Geschöpf, verwirklicht seinen Weg auf Erden also zwischen seinem „Woher“ und seinem „Woraufhin“ ¹⁶⁸: „*Quia fecisti no ad te*“ hatte *Augustinus* am Beginn seiner *Confessiones* geschrieben. ¹⁶⁹ Der Mensch verwirklicht seinen Weg auf Erden auf Gott hin.

¹⁶⁴ Zum teleologischen Prinzip, vgl. den Aristoteliker *Goethe*: „Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt – Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

¹⁶⁵ *H. U. v. Balthasar*, Kosmische Liturgie, S. 600.

¹⁶⁶ Zit. nach *G. Bausenhardt*, In allem uns gleich, S. 134 f.

¹⁶⁷ Vgl. auch die Doppelbedeutung von „*arche*“ (Gen 1,1): (1) Anfang, Früheres, Zugrundeliegendes und (2) Herrschaft (im Sinne eines Ordnungsprinzips, das die Welt „durchherrscht“).

¹⁶⁸ Wenn *Maximus* die hier gebrachten Begriffe auch noch nicht präzise abgrenzt und teilweise austauschbar gebraucht, so ist die spätere Akt-Potenz-Lehre des *Thomas von Aquin* doch kaum mehr überhörbar (vgl. Kap. 5.6).

¹⁶⁹ Vgl. *Confessiones* I,1 : „Magnus es, domine, et laudabilis valde: magnus es virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et *laudare te vult homo*, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis. Et tamen *laudare te vult homo*, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, *quia fecisti nos ad te* et inquietum est cor nostrum, *donec requiescat in te*.“

Die *Verwirklichung des Menschen auf Gott hin* geschieht aber in Freiheit, Vernunft und Liebe: „Die *kinesis* des Menschen wird also als eine der Vernunft und der Liebe vollzogen; der Vernunft kommt zu, diese Liebe zu orientieren.“¹⁷⁰ Und hier führt Maximus seine dritte Trias, *die moralische Trias* der vernunftbegabten Wesen ein:

einai (gegebenes Sein) – *eu einai* (Gut-Sein) – *aei (eu) einai* (Immer-Sein)

„Sein“ ist den vernunftbegabten Geschöpfen wesenhaft (*kat' ousian*) gegeben, „Gut-Sein“ hängt von ihrer Entscheidung ab (*kata proairesin / gnomikos*), „Immer-Sein“ ist Werk und Geschenk der Gnade (*kata charin*). Die erste und letzte dieser drei Weisen, die den Menschen bedingen, haben allein Gott zum Urheber, die mittlere dagegen ist auch an die menschliche *gnome* (freier Vollzug) und *kinesis* gebunden.“¹⁷¹

„Gut-Sein“ hängt also von der *Entscheidung und dem Handeln des Menschen* ab. Des Menschen „Selbstverwirklichung“ (*pos einai*) vollzieht sich in der Dialektik des ihm aufgegebenen „Wesens“ (*haplos einai*), des „*nomos tes physeos*“ (des natürlichen Gesetzes), seines „*logos tes physeos*“ (dem Sinn seiner Natur) einerseits, und andererseits, der von ihm im freien Vollzug (*gnome / proairesis*) gewählten „Weise seines Daseins“ (*tropos tes hyparxeos*). Mit unterschiedlichen Begriffspaaren beschreibt Maximus diese Dialektik.¹⁷² Im (freien) Beschluß und Wählenkönnen (*gnome / proairesis / tropos tes hyparxeos*) des Menschen liegt die Möglichkeit den in seinem Wesen vorgezeichneten Richtungssinn (*haplos einai / nomos tes physeos / logos tes physeos*), seine göttliche „Intention“ konsequent nach- und mitzuvollziehen (*eu einai*) oder aber sich ganz oder teilweise zu verfehlen (*pheu einai*).

In der Möglichkeit zum defizienten Vollzug der naturhaften Ausrichtung auf das Gute, zur mißbräuchlichen Verwirklichung der Bewegung bestimmt Maximus *das Böse* als Mangel an Gutem: „Das Widervernünftige und Widergesetzliche besteht im mißbräuchlichen Vollzug der Bewegung, nicht im natürlichen Wollen.“¹⁷³

¹⁷⁰ G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 137.

¹⁷¹ Ebenda.

¹⁷² Vgl. ebenda, S. 136 ff.

¹⁷³ Zit. nach ebenda, S. 139.

Damit taucht auch endlich der „Wille“ (*thelema*) als die zentrale Kategorie in der Anthropologie des Maximus auf. Für Maximus kennzeichnet der Wille die menschliche Natur als Geistnatur: „Alles Vernunftbegabte ist auch von Natur willensbegabt.“¹⁷⁴ Näherhin bestimmt er den „Willen“ „als geistiges Strebevermögen einer (Geist-)Natur, die zur Erfüllung ihres eigenen Seins, zur Verwirklichung ihrer selbst hin tendiert, die die in ihr ursprünglich angelegte Bestimmung einzuholen sucht.“ Und damit zusammenhängend definiert der Bekenner „Wirkkraft“ (*dynamis*) als „intentionales, sinnbestimmendes Verhalten geistiger Subjekte“ und „Freiheit“ (*autexousiotes*) als „Wollen einer vernünftigen Seele, bereit sich auf das hin zu bewegen, was sie will.“¹⁷⁵

Die Rede vom „Willen“, von der „Wirkkraft“, von der „Freiheit“ – Begriffe, die Maximus auch synonym verwendet –, birgt – entsprechend der vorher beschriebenen Dialektik – zwei Momente in sich: das Vermögen einerseits und das Moment der Realisierung und des Vollzugs andererseits: den „*thelema physikon*“, den Willen an-sich, das von Natur aus gute Streben nach dem von Natur aus Guten, sowie den „*thelema gnomikon*“, den bestimmenden Willen, den je konkreten Vollzug hinsichtlich eines bestimmten Gutes.

Der „*thelema physikon*“ konstituiert die menschliche Natur: Es ist die (Selbst-) Bestimmung der Menschheit überhaupt und jedes einzelnen Menschen. Eine Selbstbestimmung, die nicht nur „Selbsterhaltung“ der Menschheit als Ganzer und des je individuellen Menschen meint. Es ist das „*einai*“, der „*logos physeos*“, das „*haplos thelein*“ des Menschen. Der „*thelema gnomikon*“ bezeichnet die jeweilige Konkretisierung (*pos einai / gnome / proairesis / tropos tes hyparxeos*) des natürlichen Willenvermögens durch einen konkreten Menschen.

Und „Maximus stellt subtile Unterscheidungen an im Prozeß menschlichen Wollens, im *Übergang vom Willensvermögen zur Tat*“¹⁷⁶: Er spricht vom „Suchen“, „ins-Auge-fassen“, von „Reflexion auf objektive Gegebenheiten“, vom „Nachdenken über Mittel auf dem Weg zum Ziel“, von „Klären und Unterscheiden“, „Zögern und Abwägen“,

¹⁷⁴ Zit. nach ebenda, S. 147.

¹⁷⁵ Alle Zitate: ebenda, S. 147-149. Bausenhart zitiert dort auch F. Heinzer, der aus Quellenvergleichen folgert, daß die Einführung dieses Begriffes in die philosophisch-theologische Terminologie als eine schöpferische Tat des Bekenners angesehen werden muß.

¹⁷⁶ Ebenda, S. 151.

von „Wahl, Entschluß und Tat“. ¹⁷⁷ Es ist das von der *Hypostase* eines konkreten Menschen bestimmte und vollzogene Wollen.

Nochmals mit den Worten des Bekenners formuliert: *Thelema physikon* bezeichnet „das zum Wesen gehörende Streben nach dem, was der Natur entspricht und sie ausmacht. *Thelema gnomikon* ist das Drängen und die Bewegung nach der einen oder anderen Seite hin aufgrund vernünftiger Entscheidung“ ¹⁷⁸ des individuellen, konkreten und einzelnen Menschen als „*Person*“.

Und gerade im Übergang des naturhaft guten menschlichen Willens in den je konkreten Akt wird *die faktisch sündhafte Gefallenheit des Menschen* offenbar: „einmal in der Orientierungslosigkeit, die in ihrer Ambivalenz der Überlegung und Entscheidung bedarf, dann in der „Konkupiszenz“, (der) Entäußerung des geistigen Willens in das sinnliche Strebevermögen“ ¹⁷⁹. Der *gnomische Wille* des gefallenen Menschen ist auch von „Lust und Laune“ bestimmt. Der Mensch kann seine „Bewegung“ in *zwei Modi* gegenüber Gott bestimmen: im sündhaften Widerspruch oder in tugendhafter Übereinstimmung, ersteres im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Natur, letzteres als Ein-sich-Gott-ganz-vorbehaltloses-Überantworten, ersteres als „Sünde“, letzteres als „Heil“.

Aber auch ein *dritter Modus* ist denkbar: der der *Einheit menschlichen und göttlichen Wollens*. Eine Einheit, die nicht nur faktisch, sondern prinzipiell und absolut „ohne Sünde“ ist. Und dieser Modus ist nicht nur denkbar, sondern in einem einmaligen *kairos*, in Raum und Zeit, in Palästina vor mehr als zweitausend Jahren Wirklichkeit geworden: *in Christus, dem Mann aus Nazaret*. Christus ist nicht nur faktisch ohne Sünde, wie das die Kirche etwa auch von *Maria* glaubt. „Der Modus des Menschseins Jesu ist ein anderer, nämlich göttlich (*theikos*)“ ¹⁸⁰: „Christus ist gut, darum tut er das Gute, Menschen tun das Gute und sind darum gut.“ ¹⁸¹

¹⁷⁷ Vgl. ebenda, S. 151 f.

¹⁷⁸ Zit. nach ebenda, S. 153.

¹⁷⁹ Ebenda.

¹⁸⁰ Zit. nach ebenda, S. 160.

¹⁸¹ Ebenda.

Er, der „in allem uns gleich, außer der Sünde“ ist (vgl. Hebr 4,15) verwirklicht einen neuen, einmaligen, letztlich alle menschliche Vernunft sprengenden, nicht mehr defizienten Modus („außer der Sünde“) des Menschseins („in allem uns gleich“). Wie unverkürzte menschliche Freiheit und menschliches Wollen in Christus von Maximus gedacht werden, soll das nächste Kapitel zeigen.

5.3 Das Menschsein Jesu Christi: „In allem uns gleich außer der Sünde“ (vgl. Hebr 4,15)

„Die Lehre von den zwei Willen in Christus ist die Lehre von seinem zweiten, dem menschlichen Willen, und zwar als solchem des göttlichen Logos. Dieser menschliche Wille folgt aus dem Bekenntnis Chalcedons zu Christus als „*teleios en anthropoteti*“ (derselbe war auch vollkommen der Menschheit nach).“¹⁸² Sowohl Wille als auch Wirkkraft sind konstitutive Merkmale der menschlichen Natur: „Ohne den naturhaften Willen und ohne die zum Wesen gehörende Wirkkraft des göttlichen und menschlichen Wesens – wie soll er da Gott oder Mensch sein?“¹⁸³

Wenn nun Jesus Christus „wahrer Mensch und wahrer Gott“ ist, und wenn „derselbe vollkommen der Gottheit nach und vollkommen der Menschheit nach“ ist, und wenn „derselbe in zwei Naturen“ – in der menschlichen Natur und in der göttlichen Natur – ist, und wenn „derselbe ungeteilt und ungetrennt in den zwei Naturen“ ist, so daß „beide Naturen unvermischt und unverwandelt“ bestehen bleiben, wie ist dann Christi Menschheit zu denken?

Und wenn sich nur in Jesus Christus das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen offenbart, und wenn sich nur „im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufklärt“, wie offenbart dann Jesus Christus das „Geheimnis des Menschen“ bzw. – nach dem oben Gesagten – das Geheimnis des menschlichen Willens.

Trifft die oben getroffene Unterscheidung in *thelema physikon* und *thelema gnomikon* auch auf Jesus Christus zu? Maximus verneint kategorisch: „Das Menschsein Gottes ist nicht wie wir gemäß der *proairesis* bewegt worden (...), damit man ihn nicht für

¹⁸² Ebenda, S. 147.

¹⁸³ Zit. nach ebenda.

von Natur aus wandelbar halte gemäß der *proairesis*.“¹⁸⁴ Und er meint mit „Wandelbarkeit“ die Möglichkeit von der eigenen Bestimmung abzuweichen, die potentielle Differenz gegenüber dem göttlichen Willen.

Maximus bringt zwei Argumente, mit denen er eine *gnome* in Christus ablehnt: „ein ontologisches Argument, nach dem die *gnome* eine Bestimmung der Hypostase ist, eine menschliche *gnome* also auch eine dazugehörende menschliche Hypostase „in Christus“ mit sich brächte; (sowie) das moralische Argument, nach dem bei zwei unterschiedlichen Modi, besonders angesichts der menschlichen *gnome*, Christus sozusagen mit sich selbst im Streit läge“¹⁸⁵, denn „das Gegensätzliche ist doch wohl ein Werk der *gnome*“¹⁸⁶. Letzteres hatte ja gerade die Monotheleten veranlaßt, nur einen Willen bzw. eine Wirkkraft in Christus anzunehmen.

Was ist nun mit der „*gnome*“ gemeint, die doch irgendwie zum Menschen dazugehört? Maximus präzisiert unter Rückgriff auf Chalcedon die Begriffe „*ousia*“ und „*hypostasis*“:

Meint *ousia* die vollständige menschliche Natur – leiblich, seelisch und geistig, mit allen Freuden und Ängsten, mit Verstand, Wille und Freiheit – als Vermögen, als im Wesen des Menschen angelegte Potenz, als offene Möglichkeit, so meint *hypostasis* den Vollzug, die Aktualisierung, die Verwirklichung eben der Natur des Menschen. Meint *ousia* die prinzipielle Freiheit, den freien Willen der Menschennatur auf den Anruf des Schöpfergottes gemäß seiner Bestimmung, seinem *telos* zu wollen und zu wirken – oder auch nicht –, so meint *hypostasis* den konkreten Vollzug eben dieser Möglichkeit durch einen konkreten Menschen, durch die „Person“ dieses Menschen.

Die *gnome* des Menschen, als Moment der Hypostase des Menschen, ist also der „bestimmte und bestimmende Modus“¹⁸⁷ des Vollzugs der der Natur des Menschen mitgegebenen menschlichen Freiheit: aber eines Modus des Vollzugs, der unter den Bedingungen der *Erbsünde* steht.

¹⁸⁴ Zit. nach ebenda, S. 155.

¹⁸⁵ Ebenda, S. 156.

¹⁸⁶ Zit. nach ebenda.

¹⁸⁷ Ebenda.

Der „*gefallene*“ Mensch aktualisiert seine Natur, verwirklicht sein Wesen immer nur *gnomisch*: Er verwirklicht die in ihm freie und offene Möglichkeit seines Gottes- und somit letzten Sinnbezugs immer nur defizient, mit der Möglichkeit zur Sünde.

Der Mensch kann seine (prinzipiell gute und freie) Natur immer nur menschlich, als Mensch vollziehen. Ihm bleibt immer die Möglichkeit, seine Existenz im Hinblick auf das letzte „Woher“ und „Wohin“, auf das Gute, auf den Guten schlechthin, auf die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott zu verwirklichen und damit seine Kreatürlichkeit, sein Geschaffensein, die *basileia tou theou*, das göttliche Gesetz, die Herrschaft Gottes – als eine „Herrschaft“ der Liebe, der Freiheit und der Vernunft – in Freiheit anzunehmen, *oder* aber sich selbst „als Maß aller Dinge“ zu begreifen, sich selbst als Gesetz (*auto-nomos*) zu definieren und „tun und wollen“ glauben zu können, was ihm beliebt, seinen göttlichen Ursprung und seine Vollendung in Gott abzulehnen, Gott als „Konkurrenz“, als Beschränkung der menschlichen „Freiheit“ zu betrachten und sich selbst als „Gott“ aufzuschwingen. In der Negation der menschlichen Transzendentalität wird dann ein falsch verstandener „Gott“ seiner Transzendenz „beraubt“ und vom Menschen in dessen dann „absolut verstandenen“ kategorialen Wirklichkeitshorizont „vom Himmel auf die Erde heruntergeholt“ und muß – in diesem Verständnis – als Konkurrenz zum sich absolut setzenden Menschen gedacht werden: als Konkurrenz im Sein, Wollen und Wirken.

Die *gnome* des Menschen – als Vollzug seiner ursprunghaften guten und freien Natur – steht unter den Bedingungen des Sündenfalls: Seit dem Essen vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (*ton xylon tou eidenai gnoston kalou kai ponerou*)¹⁸⁸ kann und muß der Mensch seine Natur immer nur defizient verwirklichen. Der gefallene Mensch bedarf zur Wiederherstellung seiner ursprüngliche Natur, zu seiner „Erfüllung“ und „Vollendung“ der Gnade.¹⁸⁹

Jesus Christus verwirklicht seine vollständige menschliche Natur nicht *gnomisch*, nicht auf menschlich erbsündige Weise. Er, der nicht nur faktisch, sondern prinzipiell ohne Sünde ist, aktualisiert die menschliche Natur auf göttliche Weise. Jesus

¹⁸⁸ Vgl. Gen 2,9.16-17; Gen 3

¹⁸⁹ Vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 149: „Gnade ist die von Gott kommende freie Erfüllung der natürlichen Tendenz des Menschen auf Gott hin und damit auch die Vollendung der menschlichen Natur.“

Christus vollzieht seine menschliche Natur göttlich: als Wort des Vaters, als Sohn des Vaters, als die zweite Person der einen göttlichen Natur.

Und dennoch beschneidet oder verkürzt er die menschliche Natur nicht nur nicht, sondern im Gegenteil er erhebt die menschliche Natur, bringt sie zu ihrer vollen und wahren und ursprünglichen Bestimmung. Er „vergöttlicht“ das menschliche Wollen und Wirken, ja offenbart erst das eigentliche Wesen (*ousia*), die ursprüngliche Natur, des Menschen: Das eigentliche Wesen des Menschen ist es, in liebender Gemeinschaft mit dem dreieinigen und lebendigen Gott, in freier Transzendentalität zum absolut transzendenten Geheimnis, als Söhne Gottes, als Kinder Gottes zu leben. Und so nimmt Christus die *vollständige* Menschennatur an: „Außer der Sünde“ – der Gottesferne, des gestörten Verhältnisses des gefallenen Menschen zu seinem Schöpfer, Erhalter und Ziel, außer der menschlichen Bewegung weg von Gott, dem ausschließlichen Hinwenden zu den Geschöpfen, der Sünde eben – ist er „uns in *allem* gleich“ (vgl. Hebr 4,15).

Mit anderen Worten: Das Moment der Beliebigkeit, der Willkür des gefallenen Menschen, sich von Gott und seiner Schöpfungsordnung abzuwenden und sich gegen die im Menschen frei angelegte Möglichkeit der Liebe zum Vatergott zu entscheiden, ist in Jesus Christus ausgeschlossen, ja muß ausgeschlossen sein, da er ja gleichzeitig selbst Gott *ist*, und er sich ja sonst mit sich selbst, mit seiner göttlichen Natur in radikalem Widerspruch befände, was absurd wäre. Und nochmals anders gewendet: Jesus Christus *offenbart* dem gefallenen Menschen dessen ursprüngliche Natur, indem er sie „in ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit“ annimmt. Und diese ursprüngliche Natur des Menschen ist ein bedingungsloses „Ja“ zu seinem Ursprung und Ziel, und unterscheidet sich nur in einem Moment vom gefallenen Menschen: eben den der Sünde, dem „Nein“ zu Gott.

So offenbart der Mann aus Nazaret, daß Gott und Mensch nicht in Widerspruch zueinander liegen, daß *göttliches und menschliches Wollen* ursprünglich (kreatürlich) nicht in Konkurrenz stehen, sich wie *göttliches Sein und menschliches Sein* immer auf „unterschiedlichen Ebenen“ bewegen, und daher im Gegenteil, daß menschliche Freiheit sich erst und nur in der liebenden Begegnung mit dem lebendigen Gott verwirklicht und erfüllt, ja daß menschliche Freiheit erst und nur durch den

dreifaltigen Gott überhaupt ermöglicht wurde und wird und dadurch, wie menschliches Leben gelingen kann.

Mehr noch: „Die „enhypostasierte“ menschliche wie die innertrinitarische göttliche Natur bewegen sich so in Christus gleichsinnig, in identischer Weise: als Sohn vor dem Vater.“¹⁹⁰ „Die Weise seines Gottseins wird zur Weise seines Menschseins.“¹⁹¹

Ist nun aber Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott, so daß seine beiden Naturen „unvermischt“ und „unverwandelt“ bestehen können, wie ist dann seine „ungeteilte“ und „unverwandelte“ Einheit zu denken? „Wie ist diese Einheit menschlichen Seins mit seiner göttlichen Bestimmung als eine in konkretem Selbstvollzug sich realisierende zu denken? (...) Welches also ist der Begriff der Hypostase – denn „hypostatisch“ heißt seit Chalcedon die Einheit des Gottmenschen?“¹⁹²

5.4 Die Einheit des Gottmenschen als perichoretischer Vollzug der Hypostase Christi

„Die Unterscheidung von *physis* bzw. *ousia* und *hypostasis* ist für Maximus eine ebenso selbstverständliche wie grundlegende: in beiden habe man die Konstitution des Seienden vor Augen.“¹⁹³ Wenn nun „Natur“, wie oben beschrieben, Wesenheit und Möglichkeit bezeichnet, wie ist nun die „Hypostase“ Christus, als Verwirklichung des Wesens, als „Wesen in Wirklichkeit“ zu denken?

Die Hypostase Christus nennt Maximus eine „zusammengesetzte Einheit“ (*synthesis*). Diese unterscheidet sich aber scharf von der des *Menschen*. Letztere ist eine „*physis synthetos*“, eine zusammengesetzte Natur aus Leib und Seele: „beide ergänzen sich, sind also einander zugeordnet, aufeinander angewiesen und bestehen nicht ohne einander; die so existierende Synthese ist schließlich der Einzelfall einer Gattung“¹⁹⁴.

¹⁹⁰ G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 160.

¹⁹¹ Chr. Schönborn, Christus-Ikone, S. 119.

¹⁹² G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 167.

¹⁹³ Ebenda.

¹⁹⁴ Ebenda, S. 168.

Christus hingegen fällt unter keine Gattung. Die *hypostasis synthetos* Christi ist zusammengesetzt nicht als sie selbst, sondern aufgrund der beiden Naturen, die in ihr zur Einheit kommen. Sie ist eine einmalige, aufgrund des freien göttlichen Heilswillens zustande gekommene, „Zusammensetzung“, in der Christus in einer „unvermischten“ Einigung die Unversehrtheit beider Naturen bewahrt. Die Hypostase Christi wird erst durch Annahme einer Menschennatur eine zusammengesetzte, sie ist ein und dieselbe vor und nach der Inkarnation, ohne sich dabei zu verändern.

Der Logos vollzieht aus freiem Willen seine „*kenosis*“, seine „Entleerung“ in die menschliche Kontingenz, und wahrt so, indem er keinem Gesetz der Natur gehorcht, um etwas naturhaft immanent zu vervollständigen, nicht nur die absolute Transzendenz Gottes, sondern beläßt auch das Eigensein seiner Menschheit. Die Einigung ist eine Einigung in bleibender Unterschiedenheit beider Naturen und deren naturhaften Eigentümlichkeiten, deren Idiome.

Zunächst bestimmt Maximus die Hypostase Christi *rein negativ und formal*: Sie ist „nichts“ im Sinne von „nicht etwas“, kein Naturhaftes, keine Quidditas: „Er (= der menschengewordene Gott-Logos) ist als nichts anderes zu erkennen, denn als das, aus dem, in dem und was er tut (...). Er ist vielmehr in Wahrheit genau eben das, aus dem und in dem er genau in Wahrheit ist. Aus der Gottheit und Menschheit nämlich und in der Gottheit und Menschheit der Natur nach seiend ist Christus von Natur Gott und Mensch – und sonst überhaupt nichts.“¹⁹⁵

Die Entleerung des Begriffs der Hypostase gewährleistet, daß beide Naturen vollständig gewahrt bleiben können, daß nichts der Naturen in der Synthese der Hypostase weggegeben zu werden braucht. „Gottheit und Menschheit werden in der Hypostase wohl vermittelt, die Hypostase ist aber „nichts Mittleres“, „kein Tertium“, nicht wieder etwas Naturhaftes.“¹⁹⁶

Physis und *hypostasis* sind so keine konkurrierenden Größen mehr, sie bezeichnen eine je andere „Ebene“. Maximus erweitert so die traditionellen christologischen Formeln „aus zwei Naturen“ (*ek dyo physeon*) und „in zwei Naturen“ (*en dyo physeon*): „Nicht nur aus diesen (der göttlichen und menschlichen Natur), sondern

¹⁹⁵ Zit. nach ebenda, S. 170.

¹⁹⁶ Ebenda.

auch in diesen – und noch genauer gesagt: diese ist der Christus“¹⁹⁷, und er fügt hinzu: Christus ist „nichts anderes als seine Naturen, aus denen und in denen er existiert“¹⁹⁸.

Was ist die Hypostase nun, wenn sie „nichts“ *ist*, „nicht etwas“? „Frei von naturhaften, quidditativen Bestimmungen ist die *hypostasis* ontologisch reines, leeres Subjekt, das „Selbst“ der Naturen, in dem Gottsein und Menschsein unvermischt vermittelt sind, ihr einmaliges Für-sich-selbst-Sein.“¹⁹⁹ Und das ist die „positive“ *Bestimmung* der „Hypostase“: Sie ist ihre Naturen, steht aber jenseits ihrer Naturen, die erst in ihr Existenz finden und ermächtigt werden, als sie selbst dazusein. Sie ist die Mächtigkeit, die Naturen sie selbst sein zu lassen, sie aktualisiert die Naturen, sie setzt sie frei in die Wirklichkeit, in die Existenz. Die Hypostase bestimmt die Naturen in ihrem Vollzug, der als menschlicher wie göttlicher immer nach der *ratio* der Hypostase geschieht.

Die *Hypostase Christi* ist die der zweiten göttlichen Person: Sie „markiert kein „Individuum“, keinen Einzelfall unter anderen einer selben Gattung“.²⁰⁰ Ihre absolute Einmaligkeit ist darin begründet, daß sie *der göttliche Logos* ist, der „vor aller Zeit einziggeborene Sohn des Vaters“. Und so ist die bestimmende *ratio* der Hypostase Christi die des Sohn-Seins, nämlich die Weise ihrer innertrinitarischen Ursprungsbeziehung: dem „Sich-ganz-dem-Vater-Verdanken“ und dem „Sich-ganz-dem-Vater-Schenken“. „Das den Sohn als Sohn – im „Wer-Sein“ – konstituierende und damit seine Gottheit und Menschheit als „Was-Sein“ bestimmende Moment ist also die Zeugung und Sendung des Vaters.“²⁰¹ Das Selbstsein Christi als Sohn, das „göttlich“ (innertrinitarisch) und „göttlich und menschlich“ (heilsökonomisch) gelebt wird, offenbart so in der Geschichte seine ewige Relation zum Vater.

Die Hypostase sichert die *Einigung der Pole*. Diese vollzieht sich in dem Maße, als ihre naturhafte Verschiedenheit gewahrt bleibt: „Nur wenn Christus seine volle

¹⁹⁷ Zit. nach ebenda.

¹⁹⁸ Zit. nach ebenda.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 171.

²⁰⁰ Ebenda.

²⁰¹ Ebenda.

Verwandtschaft mit dem göttlichen Vater und der menschlichen Mutter bewahrt, ist er völlig wesensgleich den Dingen droben und den Dingen drunten.“²⁰²

Wie ist nun aber das „In-eins-Kommen“, das „Sich-in-einem-Vollziehen“ der beiden unvermischten und sich gleich bleibenden Naturen in Christus zu verstehen? „Nichts Göttliches oder Menschliches wurde getrennt gewirkt, vielmehr wurde alles von ein und demselben in Verbundenheit und Einheit hervorgebracht, gemäß der einheitlichen Perichorese in ihnen.“²⁰³ Hier führt Maximus den Begriff der „Perichorese“ (*perichoresis*) in die christologische Diskussion ein. Der Terminus soll Bewegung, die Einheit und Verschiedenheit Vermittelnde der Hypostase ausdrücken, das „Sich-gegenseitig-und-vollständig-Durchdringen von Göttlichem und Menschlichem bei gleichzeitiger unvermischter Wahrung ihres Eigenseins (...), kurz: *communio* als *communicatio*“²⁰⁴ fassen.

„Diese seinshafte Durchwohnung (*perichoresis*) wahrt nicht nur das Eigensein beider, der göttlichen wie der menschlichen Natur, sie vollendet sie auch in ihrer Unterschiedenheit, ja sie treibt diese gerade hervor. Liebe, die höchste Einigung, baut sich nur in der wachsenden Selbständigkeit der Liebenden auf, und die Einigung gar zwischen Gott und Welt erweist durch die Nähe, in der sie die Pole zueinander rückt, die immer größere Verschiedenheit des wesenhaft unvergleichlichen Gottes.“²⁰⁵

Zwei Bewegungen bezeichnet Maximus mit „Perichorese“: Einmal die göttliche Bewegung ins Menschliche: Christus hat unser Wesen „ganz und bis ins letzte durchdrungen (*perichoresas*) aufgrund der Vereinigung und ist mit ihm unvermischt eins geworden in ein und derselben Hypostase“²⁰⁶. Zum Zweiten die Gegenbewegung des Menschlichen ins Göttliche: „Auch die (menschliche) Natur hat, mit der Natur (Gottes) unvermischt geeint, diese gänzlich durchdrungen und hatte überhaupt nichts losgelöst und getrennt von der mit ihr in der Hypostase geeinten Gottheit“.²⁰⁷

²⁰² H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 254.

²⁰³ Zit. nach G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 172.

²⁰⁴ Ebenda, S. 173.

²⁰⁵ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 55.

²⁰⁶ Zit. nach G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 174.

²⁰⁷ Zit. nach ebenda, S. 174 f.

Mit dem Begriff „*Perichorese*“²⁰⁸ als gegenseitiges Geschehen erläutert Maximus also „die Vollzüge Jesu Christi, in denen Menschliches menschlich bleibend über sich erhaben, Göttliches göttlich bleibend menschlich erscheint“²⁰⁹, und wiederholt sagt er von Christus: „Göttliches wirkt er auf menschliche Weise, Menschliches auf göttliche Weise“²¹⁰.

Die *menschliche Weise göttlichen Handelns* zeigt sich etwa in der Selbstentäußerung des Sohnes in die Gestalt eines „Sklaven“ und in den Wundern, die Christus durch sein Fleisch und dessen Wirkkraft gewirkt hat. Die *göttliche Weise menschlichen Handelns* zeigt sich etwa im Gehorsam Jesu am Ölberg und im freiwilligen Aufnehmen seines Leidens und Sterbens. „So offenbart sich im Leben eines Menschen – Jesus – Gott, und göttliches Wirken offenbart Menschsein in seiner letzten Vollendung und Würde.“²¹¹ Und es zeigt sich, „daß die menschliche Wirkkraft, sie selbst bleibend, mit der göttlichen Kraft verbunden ist in einer letzten Einheit. Denn die Natur hat die Natur, der sie unvermischt geeint ist, ganz durchdrungen“²¹².

Auch die „*communicatio idiomatum*“²¹³, die Idiomenkommunikation, wird durch die maximianische Perichoresenlehre begründet: „Wenn wir nämlich im Hinblick auf den Unterschied seiner Teile das Göttliche seiner Gottheit und entsprechend das Menschliche seiner Menschheit zuteilen, so schreiben wir andererseits wegen der Einheit die Eigentümlichkeiten jeder Natur im Austausch auch der anderen zu.“²¹⁴

²⁰⁸ Später wird vor allem in der östlichen Theologie der Begriff „*Perichorese*“ auch für die innertrinitarischen „Beziehungen“ verwendet werden, vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 457: „Das Insein jeder göttlichen Person in der anderen und ihre untrennbare Gemeinschaft in der Einheit des göttlichen Wesens ist vor allem bei *Johannes von Damaskus* (675-749) in der östlichen Theologie mit dem Gedanken der wechselseitigen Durchdringung der Personen (*Perichorese* / *circumincessio*) entfaltet worden.

²⁰⁹ Zit. nach G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 175.

²¹⁰ Zit. nach ebenda.

²¹¹ Ebenda, S. 176.

²¹² Zit. nach ebenda.

²¹³ Die *Grundregel der Idiomenkommunikation* ist schon im *Tomus Leonis* (449 n.) formuliert: „Wie Gott nicht verändert wird durch sein Erbarmen, so wird auch der Mensch nicht verschlungen durch diese Würde. Denn es wirkt jede der Naturen in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch vollbringt, was des Fleisches ist“ (DH 294), vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 349.

²¹⁴ Zit. nach G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 176.

Zusammenfassend sei die „Perichorese“ mit Maximus anhand des *Bildes des glühenden Schwertes* illustriert, des glühenden Schwertes, „das ebenso wie die Naturen, das Feuer nämlich und das Eisen, auch seine natürlichen Wirkkräfte, nämlich das Brennen und das Schneiden, bewahrt und diese immer zugleich und in ein und demselben zum Vorschein bringt“ ²¹⁵. Aufgrund ihrer gegenseitigen Durchdringung erscheinen Brennen und Schneiden in einer einzigen Gestalt und sind doch Vollzüge ihrer jeweiligen „Naturen“: des Feuers und des Schwertes. „Ihr Einssein hebt ihr Eigensein nicht auf, und doch wird zugleich im Eigensein auch das jeweilige Anderssein erfahrbar: im Brennen das Schneiden und im Schneiden das Brennen.“ ²¹⁶

Aber über dieses Bild hinaus sind Einheit und Verschiedenheit in Christus keine „neutralen“ Momente, sondern sie bedingen sich vielmehr: „Je größere Einheit bedeutet je größere Eigenständigkeit, wie umgekehrt wahre Eigenständigkeit nur durch und in Einheit in der Liebe zu verwirklichen ist. Die durch Jesus Christus begründete Einheit mit Gott saugt also den Menschen nicht auf und löscht ihn nicht aus; sie bedeutet bleibende Unterscheidung und begründet so wahre Eigenständigkeit und Freiheit.“ ²¹⁷

So sind die Fragen „*Was ist Christus?*“ und „*Wer ist Christus?*“ im Sinne Chalcedons von Maximus beantwortet:

Was ist Christus: „Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, aber so, daß Gottheit und Menschheit unvermischt und unverwandelt nebeneinander bestehen und durch die Person des Logos eine Seins- und Aktionseinheit bilden.“ ²¹⁸

Wer ist Christus: „Er ist die eine Person des Logos, d.h. die Hypostase des Sohnes in der Trinität, die zu ihrer wesenseigenen göttlichen Natur hinzu die menschliche Natur angenommen hat.“ ²¹⁹

²¹⁵ Zit. nach ebenda.

²¹⁶ Ebenda, S. 177.

²¹⁷ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Freiburg, Neuausgabe 2008, S. 436.

²¹⁸ G. L. Müller, *Dogmatik*, S. 346.

²¹⁹ Ebenda, S. 347.

5.5 Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen

Jesus Christus ist nicht *für sich*, sondern *für uns* Mensch geworden. Er hat sich nicht „zum Spaß“²²⁰ kreuzigen lassen.

Ziel des Christusgeschehens ist die erlösende Vergöttlichung des Menschen: „Der göttliche Logos will, daß sich das Geheimnis seiner Menschwerdung immer und in allen vollziehe.“²²¹ Die *Lehre von der Vergöttlichung des Menschen* teilt Maximus mit der ganzen Patristik.²²² Der Bekenner denkt die Vergöttlichung (*theiosis, deificatio*) des Menschen in Analogie zur Vergöttlichung der Menschennatur Christi.

Er beschreibt sie als „selige Umkehr“ (*kale antistrophe*), „in der Gott Mensch wird durch die Vergöttlichung des Menschen und der Mensch Gott wird durch die Vermenschlichung Gottes“.²²³ Vergöttlichung vollzieht sich also *in einer doppelten Bewegung* wie bei der Inkarnation: „von Gott zum Menschen hin (Selbstmitteilung, Heiliger Geist, Gnade, Liebe) und vom Menschen zu Gott hin (Bundesgehorsam, Opfer, Stellvertretung)“²²⁴. Gott werden heißt ja Anteilnahme des Geschöpfes am göttlichen Leben, Sohn Gottes „werden“²²⁵, „*kata charin* das erfahren, was – auf menschliche Weise (*somatikos*) – in Christus *kat' ousian* wohnt: die Fülle Gottes“²²⁶.

Aber die Vergöttlichung des Menschen geschieht *nicht ohne sein Mitwirken*: „Denn wie der Logos nicht ohne den vernunftbeseelten Leib das der Natur nach Menschliche auf göttliche Weise wirkt, so wirkt auch der Heilige Geist in den Heiligen das Erkennen der Geheimnisse nicht ohne die natürliche Kraft, die nach der Erkenntnis sucht und strebt.“²²⁷

²²⁰ Vgl. die Worte des Herrn an die *Selige Angela von Foligno* (+ 1309): „Ich habe dich nicht zum Spaß geliebt“; zit. nach R. Cantalamessa, *Das Kreuz. Gottes Kraft und Weisheit*. Köln 1999, S. 27.

²²¹ Zit. nach G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, S. 178 f.

²²² Vgl. G. L. Müller, *Dogmatik*, S. 378-380.

²²³ Zit. nach G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, S. 179.

²²⁴ G. L. Müller, *Dogmatik*, S. 379.

²²⁵ Vgl. die hier nicht behandelte maximianische „Schöpfungstheologie“ der geschaffenen und in dem einen Logos aufgehobenen logoi: In der Uridee des göttlichen Logos sind die (Ur-)Ideen der einzelnen Geschöpfe schon enthalten (vgl. Kol 1,16; Röm 8,29; Eph 1,5).

²²⁶ G. Bausenhardt, *In allem uns gleich*, S. 179.

²²⁷ Zit. nach ebenda.

Die *Gnade* setzt die Natur voraus: „Gott nimmt Leib an in unseren Tugenden.“²²⁸ Der Herr selbst soll uns als Vorbild dienen, „damit auch wir zu Gott, dem Vater, als Ursprung unseres Heiles emporblicken und uns mit dem Unsrigen aus freiem Willen ihm nähern, indem wir nichts anderes mehr wollen als das, was er selbst will“²²⁹, und der Bekenner sieht „im gehorsamen Ja des vergöttlichten menschlichen Willens Christi am Ölberg zum Willen des Vaters das Modell (*paradeigma*) vergöttlichten Menschseins überhaupt“²³⁰.

Der Bekenner denkt die Vergöttlichung des Menschen als *Perichorese* des Glaubenden und des Geglaubten. So wie in der einen Hypostase Christi menschliches und göttliches Sein und Wirken sich gegenseitig durchdringen, so soll sich auch im Leben des Menschen göttliches Sein und Wirken durchdringen. Die *Perichorese* ist „Erfüllung“, „Teilhabe an den übernatürlichen Gütern“, „Rückkehr der Glaubenden zu ihrem eigenen Ursprung als ihrem Ziel“, „Verähnlichung mit dem Göttlichen“, „die wahre Offenbarung“ und „das Heil“.²³¹

Die Vergöttlichung ist aber keine Einigung der Natur nach, sie bleibt eine „unvermischte“, und sie geschieht nach dem Maß des Glaubens und wie sie jeder aufzunehmen imstande ist. „Die Gnade des Geistes wird in Entsprechung zum freien Tun des Menschen gegeben.“²³²

In einem berühmten Text des Maximus heißt es: „Denn man sagt, daß Gott und der Mensch füreinander Vorbild seien und daß Gott in seiner Menschenliebe sich in eben dem Maße für den Menschen vermenschlicht, als der Mensch, durch die Liebe ermächtigt, sich für Gott vergöttlicht, und der Mensch in eben dem Maße im Geiste von Gott ins Ungeahnte hinein entrückt wird, als der Mensch den von Natur unsichtbaren Gott durch seine Tugenden zur Entsprechung bringt.“²³³

²²⁸ Zit. nach ebenda, S. 180.

²²⁹ Zit. nach ebenda.

²³⁰ Ebenda.

²³¹ Alle zit. nach ebenda, S. 181.

²³² Zit. nach ebenda.

²³³ Zit. nach ebenda.

Liebe und Tugenden sind also die vom Menschen im Prozeß der Vergöttlichung zu leistenden „Werke“.

Und so werden auch hier die Selbstverwirklichung des Menschen und seine Vergöttlichung nicht konkurrierend gedacht, sondern der Mensch wird vielmehr zum äußersten seiner eigenen Möglichkeiten gebracht. *Heil* und *Gnade* bedeuten eine umfassende Verwirklichung dessen, was im Menschen ist: Je mehr der Mensch mit Gott geeint und so vergöttlicht wird, desto mehr wird er selber Mensch.

Aber dieses Heil und diese Gnade verwirklichen sich nur in der Selbstmitteilung in und durch Jesus Christus. Maximus schreibt: „So konnte man erkennen, daß er nach beiden Naturen, aus denen, in denen und als die er existierte, willensbegabt und handlungsfähig war zu unserem Heil, indem er einerseits gemeinsam mit dem Vater und dem Geist dieses Heil beschloß und andererseits dem Vater um dieses Heils willen „gehorsam wurde bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“, und so durch das Fleisch selbst das große Geheimnis unserer Erlösung wirkte“ ²³⁴.

Denn (Phil 2,6-11):

*„Christus Jesus war Gott gleich, *
hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,
sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave *
und den Menschen gleich.
Sein Leben war das eines Menschen; +
er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, *
bis zum Tod am Kreuz.
Darum hat ihn Gott über alle erhöht *
und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen,
damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde *
ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu
und jeder Mund bekennt: +
Jesus Christus ist der Herr - *
zur Ehre Gottes, des Vaters.“*

²³⁴ Zit. nach ebenda, S. 165.

5.6. Das Werk des Maximus: Das „großartigste Geistesgebäude vor dem Aquinaten“

Mit obigem Zitat ²³⁵ will Hans Urs von Balthasar auf die innere Verwandtschaft des Denkens des Bekenners mit dem des Aquinaten verweisen. Wesentliche philosophische und theologische Einsichten finden sich bei beiden Denkern in nahezu übereinstimmender Weise, wenn auch zeitbedingt mit anderen Worten, ausgesprochen. In diesem Abschnitt seien wenigstens einige Grundgedanken von Thomas skizziert.

Über sechshundert Jahre nach Maximus wird Thomas sein geistiges Gebäude auf die beiden Grundweisen menschlich-geistiger Betätigung – nämlich „*Erkennen*“ und „*Wollen*“ errichten. ²³⁶

Mit „*Erkennen*“ meint er dabei weniger das diskursive Denken, sondern primär und wesentlich die Ausrichtung der menschlichen „spekulativen Vernunft“ auf das „Sein“ überhaupt: Die Hinordnung des menschlichen „Schauens“ (*speculare, theorein*) auf die seienden Dinge, und „hinter“ ihnen, und „mit“ ihnen untrennbar verbunden und nur „durch“ sie „verwirklicht“, die Hinordnung des Menschen auf „Sein“, die Urerfahrung des „Seins-an-sich“, des „es-ist“. Das Erste, was in die Begreifung des Verstandes fällt, ist: Seiend, sagt Thomas, in der klassisch griechisch-philosophischen Tradition stehen.

Dadurch, daß unsere Ersterfassung „Seiend“ in allem, was wir erkennen, immer schon einbeschlossen ist, gilt auch das Urteil: „Seiendes ist, und kann nicht zugleich nicht sein.“ Das ist das „*primum principium*“, der Ursatz, das erste „*principium per se notum*“, das *ontologische Grundgesetz*, ein Denk- und Seinsgesetz zugleich. Es ist im Sein selbst begründet und es ist nicht beweisbar (*per se notum*). Und alles Sein ist eben vom Menschen erkennbar, es ist ein „Wahr“: „*Omne ens est verum*“. Und Thomas definiert „Wahrheit“ folgerichtig als „Erkennbarkeit der Dinge“. Die Dinge sind, sofern und wie sie sind, dem menschlichen Verstand zum Erkennen aufgegeben. Sie sind ein „Wahr“, insofern sie von Gott als ihrem Schöpfer *ursprünglich* „erkannt“, „geschaut“ und „gedacht“ wurden.

²³⁵ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 19.

²³⁶ Vgl. hierzu vor allem: STh. I-II, q.94,a.2.

Und Gott will uns durch die Erkenntnis der Dinge, der sinnvollen und geordneten Struktur der Welt, des Wunders der Schöpfung zu sich selbst, als Ursprung und Ziel eben dieser Schöpfung führen: zur Erkenntnis nicht nur der seienden Dinge, zur Erkenntnis nicht nur des Seins, sondern zur Erkenntnis des Urgrunds alles Seienden, zu ihm als das Seiende und den Seienden schlechthin (vgl. Ex 3,14).

Aber alles Sein ist nicht nur ein „*verum*“, es ist zugleich ein „Gut“: „*Omne ens est bonum*“. Gottes Schöpfung ist nicht nur ein Sein der Dinge an-sich. Sie ist zugleich ein Sein-für-uns, d.h. ein bejahtes, ein gutes Sein, ein Sein der Liebe. Daher sagt Thomas: „*Verum et bonum convertuntur*“. Die Schöpfung ist – als Schöpfung der Liebe Gottes – eine frei gewollte und eine damit zutiefst von Gott bejahte Schöpfung.

Und damit ist der zweite Grundakt des Menschen, das zweite „*principium per se notum*“, das *moralische Grundgesetz*, ausgesprochen: die „naturhaft-wollende“ Hinrichtung des Menschen auf das „gute“ Sein. *Menschlicher Wille* besagt nicht primär und wesentlich ein Streben nach einem erst zu erwerbenden und zu verwirklichenden Gut und nicht primär ein Gefühl. Der Grundakt menschlichen Wollens ist die *Bejahung des Seienden* oder die „*Liebe*“.

Und so wie „Wahrheit“, das Sein und die Erkennbarkeit der Dinge, der „*theoretischen Vernunft*“ zugeordnet ist, so ist das „Gute“, die „Bejahtheit“ der Dinge, der „*praktischen Vernunft*“ zugeordnet. Und so wie „hinter“ der Wahrheit der Dinge die „Wahrheit“ Gottes – als Ursprung und Ziel – „steht“, so „steht“ hinter der Gutheit der Dinge – als Ursprung und Ziel – der „All-Gute“, der die Dinge in einer ersten Liebe, in einem ersten Liebesakt, begründet hat und sie begründet.

„*Bonum est quod omnia appetunt*“. Gut ist, wonach alles strebt. Thomas formuliert das *lex naturalis*: Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu vermeiden. Das „Gute“, als „Wahr-Seiendes“, als „Vollendetes“ zu tun, und das „Böse“ als „Unwahres“, „Schattenhaftes“, „defizient Seiendes“ nicht zu tun, ist das „Gesetz“ der menschlichen Natur, das Gesetz des Guten, das „wahre“ Gesetz des Seins. „Böses“ ist Mangel an Gutem und „Haß“ die radikale Verneinung der Dinge und des Seins.

Der *menschliche Wille Jesu Christi* ist „ganz und gar vergöttlicht in der Zustimmung zum Willen des Vaters und in der Vollendung mit ihm“ ²³⁷, hatte Maximus geschrieben. „Wille“, „Liebe“, das „Gute“ ist Zustimmung zum „Ja“ des Vaters.

So wie Gott alles Seiende, jeden Menschen und alle Kreatur, frei als „ein Gut“ und „ein Wahr“ erkennt und liebt, so soll auch der Mensch in freier Zustimmung alles Seiende und den Urheber alles Seienden, in Freiheit erkennen und bejahen: „*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft und deinen Nächsten wie dich selbst.*“ (vgl. Mk 12,30 f.). Dem schöpfungsverwirklichenden „Ja“ Gottes soll das seinsverwirklichende „Ja“ des Menschen folgen. Der göttliche Wille ermöglicht den wahrhaftigen und freien menschlichen Willen zu dessen Vollendung, und daher *können* beide nicht in Widerspruch zueinander stehen. ²³⁸

Warum fällt es uns *heute* möglicherweise schwer patristische oder scholastische Wahrheiten nachzuvollziehen?

Ein Grund mag in der sogenannten „*neuzeitlichen Wende zum Subjekt*“ liegen. Diese ist eine „allgemeine Abkehr von der metaphysischen Wirklichkeitssicht“ ²³⁹ und eine Hinwendung zur Empirie und zu einer psychologisierenden Anthropologie. Und mit dieser „Wende“ haben sich auch *zentrale Begriffe der Philosophie und Theologie* „gewendet“:

Wenn „*Wille*“ nur mehr als „Wahlfreiheit zwischen einzelnen Dingen“ betrachtet wird und nicht mehr, wie eben angeführt, als ein prinzipielles und freies „Ja“ des sich verwirklichenden Einzelnen zu sich selbst, dem Nächsten und dem Schöpfer dieses „Ja“ verstanden wird, wie sollen dann „zwei Willen“ nicht als konkurrent (hinsichtlich etwa „knapper Güter“) betrachtet werden?

²³⁷ Zit. nach G. Bausenhardt, In allem uns gleich, S. 160

²³⁸ Von hier wäre weiter die *Stimmigkeit der thomistischen Lehre mit der des Maximus* zu zeigen: etwa in der Lehre von der zweckbewegten Welt, von der „*motus rationalis creaturae in Deum*“, in der Rede der „*Analogia entis*“, von Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit (Akt), von Wesen (essentia) und Dasein (existentia), in der Lehre der Glückseligkeit, der Tugenden, von Natur und Gnade, von der Vollendung, usw.

²³⁹ Zu den folgenden Ausführungen, vgl. G. L. Müller, Dogmatik, S. 366 ff.

Wenn „*Erkenntnis*“ und „*theoretische Vernunft*“ sich nur mehr auf die Erfahrung des sinnlich Wahrnehmbaren, Meß- und Nutzbaren, beziehen, wie soll dann der Seiende, als Begründer auch des Meßbaren, aber als prinzipiell Nicht-Meßbarer, nicht in die Kategorien von Raum und Zeit Einordnenbarer, überhaupt vor den Blick kommen?

Und wenn „*Natur*“ nur mehr „*Körper*“ und „*Materie*“ meint, wie kann dann „*Wille*“, als etwas der geistigen und der freien Natur Zugehörendes, verstanden werden, und nicht als erfahrungsimmanent von der Materie determiniert?

Und wenn schließlich „*Person*“ nur mehr „bloßes Bewußtsein des Ich“ meint, wie kann dann „*Person*“, „*Hypostase*“, theologisch – etwa in der christologischen oder trinitarischen Rede – begriffen werden? „*Person*“, im klassischen metaphysischen Sinn, meint eben nicht nur ein Bewußtseinszentrum eines Individuums, sondern primär den metaphysisch (den „hinter der Natur liegenden“) seinskonstituierenden und individualisierenden Akt, den Akt, der den Menschen in seiner transzendentalen Relation zu Gott als seinem Ursprung und Ziel setzt, den je-persönlichen Anruf Gottes als das letzte und eigentliche Sinnziel der Verwirklichung des Menschen und seiner Natur. Die *Tatsache der Erfahrung des „Selbstbewußtseins“* ist innerhalb des Personseins eines Menschen miteingeschlossen, so wie beim Gottmenschen *Jesus Christus* diese Erfahrung ebenfalls miteingeschlossen ist, aber *plus* der Miterfahrung der Mittler des Heils und Sohn des göttlichen Vaters zu sein.

Die sogenannte „neuzeitliche Wende zum Subjekt“ ist eine Wende des Menschen zur Kreatur *minus* Gott.

Aber Gott läßt sich nicht „subtrahieren“: „Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nehme ich die Flügel des Morgenrots und lasse mich nieder am äußersten Meer, auch dort wird deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen. Würde ich sagen: „Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben“, auch die Finsternis wäre für dich nicht finster, die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie Licht.“ (Ps 139,7-12)

„(Das Problem der Toleranz) ergibt sich aus der Spannung zwischen der Gültigkeits- und Hoheitsforderung der Wahrheit auf der einen, der Würde der erkennenden Person auf der anderen Seite. Aus dem Recht des Überzeugten, seine Überzeugung zu haben, sie zu leben, sie auszusprechen, den Anderen für sie zu gewinnen auf der einen, und der Verantwortung für das, was die daraus entstehenden Worte, Beispiele, Einrichtungen bewirken, auf der anderen Seite.“²⁴⁰

„Wir wollen hier ehrlich sein. Das Reden von Toleranz bedeutet in der Regel Skepsis gegen jede verbindliche religiöse Aussage. Diese Haltung hindert aber nicht im geringsten, gegen den intolerant zu sein, der eine als feindlich empfundene religiöse Position vertritt.“²⁴¹

6. Ein kleiner Exkurs zu „Überzeugung und Toleranz“

Wenn theologisch-philosophische Lexika zum Thema „Toleranz“, unter Hinweis auf die „allgemeine Irrtumsfähigkeit“ des Menschen, eher das „Vermittelnde“, das Moment des Ausgleichs, betonen, so geht das Problem doch tiefer.²⁴²

Worte und Meinungen sind mehr als indifferente, neutrale „*Statements*“. Sie haben Folgen nicht nur für den theoretischen, sondern auch für den praktischen Wahrheitsanspruch, mit dem etwa eine Gesellschaft lebt. Sie haben Folgen für den Lebensvollzug des Einzelnen wie auch der Gesellschaft. Sie tragen Verantwortung in sich.

Im genannten Artikel von *Romano Guardini* kommt dieser nach einer Analyse der Geschichte der Toleranz zum Ergebnis: „An die Stelle der vorausgehenden Toleranz, deren Voraussetzung die Skepsis jeder Möglichkeit gültiger metaphysisch-religiöser

²⁴⁰ *R. Guardini*, Überzeugung und Toleranz, in: Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962). 2 Bände. Mainz ³1997, S. 765-791, S. 769.

²⁴¹ Ebenda, S. 785.

²⁴² Vgl. etwa *W. Brugger (Hg.)*, Philosophisches Wörterbuch, S. 408: „*Toleranz* (vom lat. *tolerare*, dulden) ist die Haltung eines Menschen, der bereit ist, die Überzeugungen anderer, bes. weltanschaulicher oder moralischer Art, die er für falsch oder verwerflich hält, und ihre Äußerungen nicht zu unterdrücken. Sie besagt weder Billigung solcher Überzeugungen noch Gleichgültigkeit gegen das Wahre und Gute, noch beruht sie notwendig auf dem Agnostizismus.“

Wahrheit war, tritt die radikale Intoleranz, daraus hervorgehend, daß „Wahrheit“ nichts ist als Voraussetzung bzw. Funktion soziologisch-politischer Macht.“ ²⁴³

Nach Guardini ist das Problem der Toleranz nicht wirklich zu lösen: Im Normalfall kann bestenfalls ein „*modus vivendi*“ gefunden werden, im Ernstfall kann ein schlummernder Konflikt in schärfster Weise durchbrechen. Und er schreibt vor fast einem halben Jahrhundert: „Das Reden von Toleranz ist so oberflächlich, und, leider, vielfach auch so unehrlich geworden, daß man besorgt wird.“ ²⁴⁴

Gegen das heutzutage inflationäre Gerede über eine falsch verstandene „Toleranz“, sei an dieser Stelle eine kurze Geschichte des *heiligen Thomas Morus* (1478-1535) wiedergegeben, der als Märtyrer ein ähnliches Schicksal erlitt wie Maximus.

Thomas Morus (More), Oxford-Absolvent, großer Humanist und Humorist, frommer Christ und geistesscharfer Schriftsteller, Familienvater und Politiker, legte 1532 sein Amt als Lordkanzler des Königs von England nieder, da er die kirchlichen Pläne Englands nicht gutheißen konnte. Als er 1534 den Eid nicht leisten wollte, der die Oberherrschaft des Königs über die englische Kirche anerkannte (der sog. „Suprematseid“), wurde er im Londoner Tower eingekerkert, wegen Hochverrats zum Tode verurteilt und am 6. Juli 1535 enthauptet.

Um seine Einstellung zur Wahrheit zu erklären, erzählt Morus die *Geschichte des „Mister Company“*. ²⁴⁵ „Wahrlich, Tochter, ich habe niemals vor, solange Gott mir gnädig ist, meine Seele einem anderen Mann an den Rücken zu heften (...), weil ich nicht weiß, wohin er sie trägt.“ Und er illustriert, was er meint, an der Frage des Mannes „*Company*“, der gegen elf andere Geschworene stimmte und aufgefordert wurde, doch seinem Namen entsprechend ein „guter Kumpel“ zu sein: „Wenn wir nach dem Tode vor Gott stehen und ihr in den Himmel kommt, weil ihr eurem Gewissen gefolgt seid, ich aber in die Hölle soll, weil ich gegen das meine gehandelt habe: Kommt ihr dann auch um der Kumpaneien willen mit?“

²⁴³ R. Guardini, Überzeugung und Toleranz, S. 769.

²⁴⁴ Ebenda, 766.

²⁴⁵ Wiedergegeben nach: J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt am Main 1978, S. 47.

„Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe. Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat. Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt: Er hat uns von seinem Geist gegeben. Wir haben gesehen und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als den Retter der Welt. Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott. Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm.“ (1 Joh 4,7-16)

7. Die „Schau der Gestalt“ des Heiligen Bekenners durch Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar hat mit seiner „Kosmischen Liturgie“ eine „Schau der Gestalt“ des Bekenners vorgelegt. Seine Hauptintention ist weniger eine historisch-kritische Analyse eines prominenten Vertreters der Patristik zu erarbeiten, sondern vielmehr eine „Gestalt“ im Kosmos der christlichen Geistesgeschichte sichtbar zu machen: „Was jetzt vorgelegt wird, ist keine historisch-neutrale Gesamtdarstellung des Lebens und der Werke dieses Mannes, sondern der Versuch, seine ideelle Gestalt zu erschauen und sichtbar zu machen.“²⁴⁶

Dahinter steht von Balthasars' Bestreben das Denken des Maximus *für das hier und heute* „ideengeschichtlich fruchtbar“²⁴⁷ zu machen, die (heutige) philosophische und

²⁴⁶ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 12.

²⁴⁷ Ebenda, S. 223.

theologische Arbeit zu je neuen Anstrengungen zu provozieren und über sich selbst hinauszuführen.²⁴⁸

Näherhin behandelt von Balthasar nicht nur die oben ausgeführte Christologie des Bekenners in dessen Kampf gegen den Monotheletismus. Er versucht darüberhinaus das vielschichtige und sich entwickelnde Denken des Maximus in seinen Zusammenhängen zu erarbeiten und dessen wesentliche Leitmotive sichtbar zu machen. Letzteres aber nicht in der Präsentation fix und fertiger „theologischer Resultate“, sondern als immer neu beginnende geistige Bewegung, als offene Gehversuche im Aufstieg zu den letzten Mysterien des Christentums.²⁴⁹

Als das *zentrale Leitmotiv des Maximus* gilt von Balthasar das der „*synthesis*“, d.h. das „Einheit-Vermittelnde“, das „Einheit-Schaffende“, ohne dabei die „zusammenzuführenden“ Pole ihrer Verschiedenheit zu berauben.

In diesem abschließenden Kapitel sollen drei Momente der *Synthesis* näher beleuchtet werden: einmal die Näherbestimmung des Begriffs der Synthesis Christi und ihre Bedeutung für die Schöpfung, dann die Interpretation der Synthesis als Strukturformel der Welt und des Kosmos und, drittens, die Auslegung der Synthesis als Zielbestimmung des Menschen überhaupt.²⁵⁰

7.1 Kosmische Erlösung durch die Synthese Jesu Christi

Jesus der Christus „einigt“ in sich nicht „nur“ die menschliche und göttliche Natur, er richtet dabei, als „neuer Adam“ die ursprüngliche „Heiligkeit“ und „Gerechtigkeit“ des „gefallenen Adam“ nicht „nur“ wieder auf, er offenbart dabei den Menschen nicht „nur“ deren letztes Wesen und deren letzte Sinnbestimmung als „Kinder Gottes“,

²⁴⁸ Der große Kirchenlehrer *Thomas von Aquin* wird das Jahrhunderte später so formulieren: „Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn, zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.“ (*Thomas*, *De caelo et mundo* I, 22), zitiert nach *Thomas von Aquin*, Sentenzen über Gott und die Welt. Zusammengestellt, verdeutscht und eingeleitet von Josef Pieper. Einsiedeln³ 2000, S. 35.

²⁴⁹ Vgl. ein ähnlicher Ansatz bei A. Louth, *Maximus*, S. VII: „This volume is intended to provide an introduction to the theological *thinking* of Saint Maximus the Confessor. I stress “thinking”, rather than just “thought” (...).“

²⁵⁰ Daß es dabei zu Überschneidungen mit der oben dargestellten Christologie des Bekenners kommt, ist unvermeidlich, da das Werk des Maximus eben äußerst vielschichtig, mehr eine „dauernde Bewegung“ und ein „vorsichtiges Ertasten“ als „akademische Gelehrtheit“ ist.

schon im irdischen Leben „vergöttlicht“ zu werden. *Jesus der Christus* ist Mensch geworden, um den *ganzen Kosmos* in sich selbst und mit Gott zu „vereinen“: „Nicht die Erlösung von der Sünde, sondern die Einigung der Welt in sich selbst und mit Gott ist der letzte Beweggrund der Menschwerdung, und als solcher der erste, aller Schöpfung noch vorausliegende Urgedanke des Schöpfers.“²⁵¹

Maximus schreibt: „Dies ist das große, verborgene Mysterium. Dies ist das selige Ende und Ziel, um dessentwillen alles erschaffen wurde. Dies war der göttliche Zweck, der dem Anfang aller Wesen noch vorauslag. (...) Auf dieses Ziel hinblickend, hat Gott die Naturen der Dinge ins Dasein gerufen. (...) Dies ist das Geheimnis, das alle Äonen umspannt und den überunendlichen und unendlichmal unfaßbar vor allen Äonen bestehenden großen Ratschluß Gottes enthüllt (...). Um Christi willen nämlich oder für das Mysterium Christi haben alle Äonen und alle äonischen Wesen in Christus ihren Anfang und ihr Ende genommen. Denn jene Synthesis war vor allen Äonen schon ersonnen: der Grenze mit dem Grenzenlosen, des Maßes mit dem Ungemessenen, der Schranke mit dem Schrankenlosen, des Schöpfers mit dem Geschöpf, der Ruhe mit der Bewegung, jene Synthesis, die in den letzten Zeiten in Christus sichtbar wurde, Erfüllung bringend durch sich dem Vorentwurf Gottes.“²⁵²

Der eine Logos ist der *eine* Schöpfungs- und Erlösungsmittler. Der *Logos*, durch-den und mit-dem und in-dem alles erschaffen wurde – alles, was im Himmel und auf der Erde ist, alles Sichtbare und Unsichtbare, alle Mächte und Gewalten – *ist Mensch geworden* um durch-ihn und mit-ihm und in-ihm alles zu versöhnen (vgl. Kol 1,16.20).

Der „vor der Zeit“ ewige Logos, der Logos des Vaters bei der Schöpfung, der „in der Fülle der Zeit“ menschengewordene Logos und der Logos, der „am Ende der Zeiten“ wiederkommen wird, „zu richten die Lebenden und die Toten“, ist der *eine* Logos: Wort und Sohn des Vaters, „Gott von Gott“, „Licht vom Licht“, „wahrer Gott vom wahren Gott“.

Und letztes *Ziel der Schöpfung* ist die „Eins-Werdung“, die „Zusammen-Fassung“, die universale „Ver-Einigung“, die „Ver-Söhnung“ aller Seins- und Wesensformen des geschaffenen Seins durch und mit und in Jesus Christus, ein *Ziel*, das „vor aller Zeit“

²⁵¹ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 270.

²⁵² Zit. nach ebenda.

im göttlichen Ratschluß „vorlag“, *das* „in der Fülle der Zeit“ mit der Menschwerdung des Sohnes „aufbricht“, und *das* „am Ende der Zeiten“ seine Vollendung finden wird.

Die *Schöpfung* denkt sich Maximus – in einem großen Entwurf – als Schöpfung von fünf Verschiedenheiten, fünf „unvermischten“ und „nicht getrennten“ „Unterscheidungen“, als Schöpfung von fünf „Spannungen“, in die „hinein“ Gott das endliche Sein „ausgespannt“ hat (vgl. Gen 1). *Es sind dies*: die Unterscheidung von „Gott und Schöpfung“ überhaupt, von „Denkbaren und Sinnlich-Wahrnehmbaren“, von „Himmel und Erde“, von „Paradies und bewohnter Erde“ und von „Mann und Frau“. ²⁵³

Diese „*Spannungseinheiten*“, auf deren eigenständiges Sein der Kosmos ausgespannt worden ist, sind aber aus ihrer ursprünglichen unvermischten Einheit und geeinten Selbigkeit *zu gegensätzlichen und getrennten Polen* geworden. Sie haben sich vereinzelt, ihre ursprüngliche gegenseitige Hinordnung bei bleibender Verschiedenheit verloren. Sie sind sich zur Feindschaft und Konkurrenz geworden und haben damit auch ihre Selbigkeit, ihr Eigensein eingebüßt. Aus ursprünglich „unvermischten“ und „ungetrennten“ Unterscheidungen sind „getrennte“ und „vermischte“ „Vereinzelungen“ geworden, aus relationaler Eigenständigkeit gemeinschaftsloses Einzelnes. Im Zerschneiden der ersten „Bindung“ (des ersten „Jochs“, nämlich zwischen Gott und Schöpfung) sind alle anderen Bindungen zerbrochen, im Zerschneiden der innerweltlichen „Bande“ ist die Relation zu Gott, die Gemeinschaft mit der lebendigen Dreifaltigkeit zerbrochen.

Aber Gott hat *seinen* „Bund“ nicht „vergessen“: *Jesus Christus* ist Mensch geworden, um als „Ursynthese“ die ursprünglichen „Synthesen des Kosmos und der Geschichte“ als „unvermischte“ und „ungetrennte“ „Synthesen“ wieder aufzurichten.

Er führt das „Ver-Einzelte“, „Verlorene“, das gegensätzlich „Gewordene“ aus seiner Seinsferne, Einsamkeit und Gottesverlassenheit wieder in die ursprüngliche geistige Ordnung des „Wir“, der „Gemeinschaft“, des „Aufeinander-Bezogenenseins“. Aus der „Nein-Bewegung“ zu Gott und der „Nein-Bewegung“ zum „Anderen“, und der daraus resultierenden „Nein-Bewegung“ zu sich selbst führt *der Herr* den Menschen und den

²⁵³ Auf die *gewaltige Kosmologie* des Bekenners kann hier nicht eingegangen werden. Ein zentraler Text des Maximus findet sich in *Maximus der Bekenner*, All-Eins in Christus, S. 45-56.

Kosmos zu einer „Ja-Bewegung“²⁵⁴, zu Gott, zum Anderen und zum Selbst, in der Gegensätzliches Einheit wird, und Verschiedenes verschieden bleiben darf, ja in seiner Verschiedenheit erst eigentlich zum (vollen) Sein kommt.

Jesus Christus führt in und durch und mit seiner göttlichen und ursprünglich-menschlichen „bejahenden Totalhaltung“, der restlosen Anerkennung alles Seienden – trotz aller Schuld und vor aller Leistung –, das defiziente Sein wieder zur Fülle des Seins. Nur der „Ich-bin der Ich-bin“, der Seiende schlechthin, konnte das „gefallene“ Sein wieder aufrichten: In und durch und mit seinem „Willen“ und seinem „Ja“: der Liebe, die er selbst ist: „Gott ist die Liebe“, „*ho theos agape estin*“, (1 Joh 4,16).

7.2 Die christologische Schlußformel von Chalcedon als „Weltformel“

So wird für von *Balthasar* die maximianische Interpretation der christologischen Formel von Chalcedon zur „Weltformel“, zum „Angelpunkt einer Weltanschauung“²⁵⁵. Die „Zusammensetzung“ unvermischt bleibender Pole, die Wahrung der Eigenständigkeit, des „Eigen-Stands“, von Verschiedenem bei gleichzeitiger Zusammenfassung und Einigung. „Synthesis“ gilt ihm als „Struktur alles weltlichen Seins“²⁵⁶, und als Antwort auf die Frage, wie Vielheit und Einheit sich zusammen denken lassen.

Für von *Balthasar* ist *Maximus* die christliche Antwort auf *Hegel* und dessen dialektisches Denken²⁵⁷: Durch seine „*Kosmische Liturgie*“ zieht sich „wie ein roter Faden (die Diskussion über) die Verwandtschaft und Verschiedenheit zwischen Hegel und Maximus“²⁵⁸. Aber während bei Hegel in dessen dialektischen Synthesen das Moment des „unvermischt“ verschwindet, und er im Pantheismus stehenbleibt, synthetisiert Maximus das Einzelne ohne seinen Selbstbestand zu gefährden, mehr

²⁵⁴ Vgl. zu diesen Ausführungen auch den Artikel „Liebe“ von A. Willwoll, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, S. 224 f.

²⁵⁵ H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 205.

²⁵⁶ Ebenda, S. 204.

²⁵⁷ Das *Dialektische* ist für Hegel ein notwendiges und wesentliches Moment des vernünftigen Denkens: vgl. W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, S. 65: „Da das Denken Tätigkeit ist, besagt es „*Vermittlung*“, d.h., es schließt die Dimension des „Anderen“, des „Gegensatzes“ und „Widerspruchs“ in sich ein. In jedem Akt des Denkens ist somit das Dialektische als eines seiner Momente enthalten.“

²⁵⁸ W. Löser, *Im Geiste*, S. 210.

noch, wie gezeigt wurde, ermöglicht die Synthese erst das wahre „unvermischt“, den vollen und wahren Selbstbestand.

Aber an dieser Stelle muß der Dialog zwischen *Maximus, von Balthasar* und *Hegel* abgebrochen werden. Es gilt ja noch zu zeigen, wie die „*Synthesis*“ Christi sich im und beim *Menschen* „ereignen“ soll.

7.3 Nachfolge als Nachvollzug der Synthese Christi

„Die Synthesen, die Christus vollzog, sind der Grundriß jener anderen, die die Welt und jeder Einzelne kraft der Gnade Christi nachzuvollziehen haben.“²⁵⁹

Entsprechend seinem Vermögen sind vom Menschen *zwei Synthesen* zu leisten: einmal die seines „Erkennens“, zum zweiten die seines „Wollens“; einmal im „liebenden Denken“, zum zweiten „im erkennenden Lieben“.

Für von Balthasar gilt *Maximus als „Prototyp“ der Synthesis des Denkens seiner Zeit* und deren Traditionen schlechthin. Er integriert in seinem Schaffen Verschiedenes und Gegensätzliches, indem er versucht, das christlich Wahre und „Orthodoxe“ der einzelnen Denkbemühungen zu sichern und das Verzernte in ihnen zu korrigieren.

Zwei große Synthesen sind es, die nach von Balthasar Maximus in dieser Hinsicht leistet: einmal vereinigt er östliche und westliche Religiosität, zum zweiten fungiert er als „Weltversammler“ verschiedener Traditionen seiner Zeit.

Zum ersten versucht Maximus das „*Kraftfeld Ost – West*“ zur Einheit zu bringen: Was von Balthasar hier mit „Osten“ und „Westen“ meint, sind weniger zwei verschiedene „geographische oder politische Räume“, auch nicht „zwei theologische Stile“, „der Gegensatz liegt tiefer“: „Unter den dreifachen Primat des philosophischen Logos, des biblischen Christus und des römischen Mittelpunkts („*Westen*“) bringt Maximus die Fülle Asiens („*Osten*“) ein.“

²⁵⁹ H. U. v. Balthasar, Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahrfeier Maximus' des Bekenners (580-662), in: *Sein und Sendung* 1962, S. 358-361, S. 361. Nicht eigens vermerkte Zitate sind in diesem Abschnitt entnommen aus: ebenda, bzw. H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 35-54.

Maximus vermittelt westliche, philosophische, worthafte, biblische und römische Religiosität mit der östlichen, asiatischen, „ursprünglichen“ religiösen Sehnsucht der Heimkehr zu Gott: „es ist das im christlichen Denken, was von Asien darin lebendig war, es ist die Vertretung jenes Muttergrunds menschlicher Religiosität, die man einigermaßen ungenau als „natürliche“ der biblischen Wortoffenbarung entgegenstellen kann“; es ist „der elementare Religionsversuch des Menschen zu Gott hin“ als ein Weg des „Welt-Entsagens“ – „denn dieses vergängliche, kontingente Dasein ist sicher nicht Gott“ – und der „Entformung“ einer „Welt“, die mit Gott verglichen, „Unwirklichkeit“ und „Abgesunkensein von der ewigen Einheit“ ist.

Demgegenüber die „Gegenmächte“ Bibel, Hellas und Rom: Die *Bibel*, die „Welt“ nicht als Emanation und Abfall, sondern letztlich im guten und freien Schöpferwillen Gottes begründet sieht, einem Gott der „ursprünglich“ und frei seiner Schöpfung gegenübersteht und sie in seiner geschichtlichen Menschwerdung in seinem ewigen Logos (und im Heiligen Geist) zu sich zieht, „Welt“ und „Gott“ in Christus zur Einheit bringt, ohne die Welt in ihrem Eigenbestand, in ihrer Schöpfungsordnung, in ihrer Eigenständigkeit zu „verschlingen“. *Hellas*, das auf dieses Geheimnis „zu-denkt“: das sowohl die einzelne Physis, die sinnhafte Ordnung des Kosmos als auch das betrachtende Wort ernstnimmt. Und letztlich *Rom*, als „Genius der Ordnung“, als „Primat“ und „Mittelpunkt“ des Christentums schlechthin.

Die *zweite* Synthese des Maximus besteht darin, „daß er fünf oder sechs scheinbar unter sich beziehungslos gewordene geistige Welten in sich selber gegeneinander zu öffnen vermochte und aus jeder ein Licht zu gewinnen verstand, das alle übrigen erhellt und in neue Zusammenhänge rückt, wodurch die unerwarteten Spiegelungen und Bezüge entstehen“. *Sechs Aspekte* sind es die von Balthasar beleuchtet:

(1) *Maximus als kontemplativer Bibeltheologe*: die Meditation der Heiligen Schrift ist die hintergründige Voraussetzung für alle philosophisch-theologischen Überlegungen des Bekenners. Mehrere seiner Werke sind Antworten auf Fragen Stellen der Heiligen Schrift betreffend bzw. Auslegungen biblischer Texte. Dogmatik und geistlicher Aufstieg sind für ihn „(...) keine Gegensätze. Und was dogmatisch und

asketisch-mystisch richtig ist, ist nichts anderes als die Frucht eines vertieften Verständnisses der Bibel“²⁶⁰.

(2) *Maximus als aristotelisch gebildeter Metaphysiker*: Er hat im Umgang mit der aristotelischen Philosophie eine „Strenge und Präzision des Denkens erreicht“, die ihm erlaubt den „Emanatismus“ und die „Weltverdunkelung“ des Origenes und des Dionysius Areopagita wesentlich zu korrigieren: Die Schöpfung in ihrem Eigenbestand, „Welt“, „das Ganze“ und auch „Betrachtung der Natur“, „Wissen und Erkenntnis“ werden von Maximus grundsätzlich positiv gewertet: „Maximus kann als der weltoffenste unter allen Denkern der griechischen Patristik gelten“.

(3) *Maximus als Mystiker*: In der großen neuplatonischen Tradition des Gregor von Nazianz, des Gregor von Nyssa und des Areopagiten verankert er sein Weltgefühl: „Dasein als liturgischer Akt, als Anbetung, feiernder Dienst, heiliger, entrückter Tanz bildet den Goldgrund im geistigen Weltbild des Bekenners.“ Nähe und zugleich Abstand zum unaussprechlichen Geheimnis, Sehnsucht zum und Ehrfurcht vor dem Unerklärlichen in uns und über uns bilden den Ausgangspunkt, die Quelle seiner „ekstatischen Vision dieses heiligen Kosmos“, der „Welle um Welle“ aus dem „Abgrund der unnahbaren göttlichen Mitte entströmt“, um „von Stufe zu Stufe“ in „ehrfürchtiger Liebe“ geeint und heimgeholt zu werden.

(4) *Maximus als Logologe in der Nachfolge des Origenes*: „Indem Maximus mit Origenes den Logos zugleich als zweite Person Gottes und als „Ort“ der göttlichen Ideen faßt, ist der Weg eröffnet, die Welt als Ausfaltung der im Logos einsförmigen Idee zu begreifen.“ Von hier aus setzt er auch das erste „Merkwort“ von Chalcedon, aus dem er seine Weltsicht entwickelt: „*adiaretos*“, „ungetrennt“. Gegen den Origenismus seiner Zeit betont Maximus jedoch, daß das geschöpfliche Dasein, das Leben in dieser kontingenten Welt, ein dem Geschöpf natürlicher Zustand ist, und nicht „Ergebnis eines vorzeitlichen, vorweltlichen Abfalls der Geistwesen von Gott“²⁶¹, eines Abfalls aus einer Ur-Einheit, in dem dann Gott und Welt zu verschwimmen drohen.

²⁶⁰ H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, S. 437.

²⁶¹ Maximus der Bekenner, All-Eins, S. 8.

(5) *Maximus als strenger Mönch und Asket*: Die „Weltbetrachtung des Maximus ist nicht Selbstzweck, sie muß ihm als Leiter und Aufschwung zu höherer geistlicher Einheit dienen“. Aus der Tradition der Sketis, des Evagrius Pontikus schöpft er die Kraft zu seiner „Lebensgestaltung“: Einheit von theoretischem Wissen und gewonnenen Einsichten einerseits und Verwirklichung dieses Wissens und liebender Vollzug dieser Einsichten in das tägliche Dasein andererseits. Strenge und Kampf gegen die „Verführungskünste der sinnlichen Welt“, tägliche Bewährung gegen die acht Hauptlaster, liebende Gelassenheit von den Leidenschaften sind ihm dabei ein notwendiger „Schlüssel“ auf dem Weg „zur letzten Durchdringung von Schau und Tat“, zum Eingang ins übernatürliche Geheimnis Gottes.

(6) *Maximus als Vorkämpfer und Märtyrer der orthodoxen Christologie von Chalcedon und einer römisch zentrierten Kirche*: Der Kampf gegen die großen Häresien seiner Zeit, gegen Monophysitismus und Monotheletismus „prägt seine Weltanschauung bis in die Tiefen: er stirbt nicht für eine Formel, er stirbt für die Mitte der Welt. Das zweite Merkwort von Chalcedon ist der Keim, aus dem er seine Weltanschauung entwickeln konnte und mußte: „*asynchytos*“, „ohne Vermischung.“

Maximus „hat diese genannten geistigen Welten in seiner Person und in seinem Werk in eine innere Einheit gebracht“²⁶², indem er tief in diese Welten eingedrungen ist, sie, wo es ihm notwendig erschien korrigierte, sie zueinander öffnete und sie so geeinigt hat. Leitfaden und Rahmen ist ihm dabei die Christologie von Chalcedon: „Insofern ragt das Ringen um die Christologie aus der Reihe der in Maximus lebendigen geistigen Welten heraus und durchdringt sie zugleich.“²⁶³

Aber der Logos Gottes, der Gott ist, will „immerdar und in allen (...) das Mysterium seiner Menschwerdung wirken“²⁶⁴. *Alle Menschen, jeder Einzelne* sind berufen die Synthesis Christi, dank seiner Gnade, nachzuvollziehen.

Die *Liebe (agape)* aber ist *die synthetische Kraft* schlechthin. Sie ist nicht Glied der fünf maximianischen Synthesen, der fünf kosmischen Weltunterscheidungen des

²⁶² W. Löser, Im Geiste, S. 208.

²⁶³ Ebenda.

²⁶⁴ H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, S. 121.

Maximus: „Sie ist selbst deren höchste Einheit“ ²⁶⁵. Die evangelische Liebe ist „selbstlos“, „sich neidlos schenkend“, „Quelle des Guten und Wahren“, „geduldig in Gelassenheit“, „allumfassend“, „sie wächst über alle Teile und Vermögen des Menschen hinaus, um alles in ihm in Beschlag zu nehmen“ ²⁶⁶, um alles zu verwandeln.

„Die Liebe zu Gott und die Liebe zur Welt sind nicht zweierlei Liebe, sondern zwei Aspekte der einen und unteilbaren Liebe. Durch sie vollzieht sich die totale Synthesis der Menschheit in eine einzige Identität, wobei jeder sein Eigensein mit dem andern austauscht und alle mit Gott. Geeint in der Liebe Christi, der die Liebe und darum die Einheit ist, sind die Glieder seines Leibes auch untereinander eins bis zur gegenseitigen Kenntnis ihrer Herzen und Gedanken, bis zur Unmöglichkeit, von einander abwesend zu sein, weil sie in Liebe sich geradezu seinshaft durchdringen.“²⁶⁷

Die *Liebe*, in uns wirksam als Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, ist das *Herz der maximianischen Theologie*:

„In der Tat, nichts gleicht Gott mehr und es gibt kein tieferes Geheimnis, nichts, was die Menschen mehr vergöttlicht, als die göttliche Liebe.“ ²⁶⁸

²⁶⁵ Ebenda, S. 340.

²⁶⁶ Alles ebenda, S. 340 f.

²⁶⁷ Ebenda.

²⁶⁸ *Maximus der Bekenner*, Drei geistliche Schriften, S. 102.

„Je länger man lebt, desto deutlicher sieht man, daß die einfachen Dinge die wahrhaft großen sind. Darum sind sie aber auch am schwersten zu bewältigen. Die höchste Aufgabe geistlichen Schrifttums wäre wohl die, von Gott zu erzählen so, daß das Menschenherz es ohne weiteres verstünde. Aber wer kann das?“²⁶⁹

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14,6)

8. Epilog: Das Ziel der Menschwerdung Gottes

„Ein *Bruder* kam fragend zu einem alten Meister: „Ich bitte dich, Vater, sag mir, wozu ist der Herr Mensch geworden?“

Der *Meister* antwortete ihm: „Ich wundere mich über dich, Bruder, daß du täglich das Glaubensbekenntnis hörst und eine solche Frage an mich stellst. Doch sage ich dir, der Herr wurde Mensch um unseres Heiles willen.“

Der *Bruder* sagte: „Wie meinst du das, Vater?“

Der *Meister* antwortete: „Als der Mensch im Anfang von Gott erschaffen und ins Paradies gesetzt worden war, übertrat er das Gebot und verfiel der Vergänglichkeit und dem Tod. Obwohl er dann durch die Vorsehung Gottes von Geschlecht zu Geschlecht auf vielerlei Wegen geführt wurde, verfiel er den vielfältigen Leidenschaften des Fleisches immer mehr, bis dahin, daß er am Leben verzweifelte. Deswegen erschien uns „in Finsternis und Todesschatten“ *der eingeborene Sohn* Gottes, das ewige Wort aus Gott dem Vater, die Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit. Er ist Mensch geworden aus dem Heiligen Geist und der heiligen Jungfrau und zeigte uns, wie man ein gottgefälliges Leben führt. Er gab uns die heiligen Gebote und verhieß denen, die danach lebten, das Himmelreich, denen aber, die sie nicht befolgten, drohte er mit ewiger Strafe. Indem er das heilbringende Leiden auf sich nahm und von den Toten auferstand, schenkte er uns die Hoffnung auf die eigene Auferstehung und das ewige Leben. Durch seinen Gehorsam hob er die Verdammung zur Erbsünde auf und durch sein Sterben brach er die Macht des Todes, damit „wie in Adam alle sterben, so in ihm alle lebendig werden“. Aufgefahren in den Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters sandte er den *Heiligen Geist* als

²⁶⁹ R. Guardini, Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau. Mainz 2002, S. 9.

Unterpfand des Lebens, damit er unsere Seelen erleuchte und heilige und denen helfe, die darum ringen, seine Gebote zu ihrem Heil zu halten. Dies war, kurz gesagt, das Ziel der Menschwerdung des Herrn.“²⁷⁰

Das Geheimnis der Menschwerdung Christi verweist auf das „noch größere“ Geheimnis des Christentums: *das Mysterium des dreifaltigen Gottes*.

„Es lehrt ja das Wort Gottes durch seine Fleischwerdung die Theologie, da es in sich selbst den Vater und den Heiligen Geist zeigt. Denn es waren der Vater und der Heilige Geist ganz im fleischgewordenen Sohn wesenhaft und vollkommen zugegen. Sie nahmen nicht Fleisch an, sondern der eine hatte sein Wohlgefallen und der andere wirkte mit, als der Sohn die Fleischwerdung vollzog. Denn das Wort blieb bei Verstand und lebendig und wurde in seinem Wesen von gar keinem anderen erfaßt als allein vom Vater und vom Geist, selbst nachdem es aus Menschenliebe die hypostatische Vereinigung mit dem Fleisch vollzogen hatte.“²⁷¹

Der Mensch aber, der durch sein „Siehe ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort (vgl. Lk 1,38) dieses letzte, vom Menschen letztlich unbegreifliche, Mysterium in sich trägt, ist die „*Semper Virgo*“, „*Theotokos*“, „*Immaculata*“ und „*Assumpta*“: *Maria*, „Typus der Kirche“ und „Urbild des Menschen in der Gnade“. ²⁷²

Denn „Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider.“²⁷³

„*Heilige Jungfrau Maria, unter den Frauen in der Welt ist keine dir ähnlich geboren, Tochter und Magd des erhabensten, höchsten Königs, des himmlischen Vaters, Mutter unseres heiligsten Herrn Jesus Christus, Braut des Heiligen Geistes: bitte für uns mit dem heiligen Erzengel Michael und allen Mächten der Himmel und allen Heiligen bei deinem heiligsten, geliebten Sohn, dem Herrn und Meister.*“²⁷⁴

²⁷⁰ *Maximus der Bekenner*, Drei geistliche Schriften, S. 55 f.

²⁷¹ *Philokalie*, Band II, S. 369.

²⁷² G. L. Müller, Dogmatik, S. 478.

²⁷³ Lumen Gentium 65.

²⁷⁴ *Franz von Assisi*, Antiphon zum Offizium vom Leiden des Herrn; in: L. Hardick / E. Grau, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Kevelaer⁸ 1984, S. 142.

Verwendete Literatur:

B. Altaner / A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg ⁸1978.

A. Anzenbacher, Einführung in die Ethik. Düsseldorf 1992.

A. Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit (De Trinitate), Bibliothek der Kirchenväter, 2 Bände. München 1935/1936.

A. Augustinus, Das Antlitz der Kirche. Einsiedeln 1991.

A. Augustinus, Die Bekenntnisse. Einsiedeln ³1994.

H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln ²1962, ³1988.

H. U. v. Balthasar, Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahrfeier Maximus' des Bekenners (580-662), in: Sein und Sendung 1962, S. 358 – 361.

H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band: Fächer der Stille. Einsiedeln 1962.

H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister: Einsiedeln 1978.

G. Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mainz 1992.

H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959.

W. Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg 1997.

Benedikt XVI. (J. Ratzinger), Einführung in das Christentum. München ¹⁰1998.

Benedikt XVI. (J. Ratzinger), Jesus von Nazareth. Erster Teil – Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. Freiburg, Basel, Wien 2007.

Benedikt XVI., Generalaudienz vom 25. Juni 2008. Quelle: www.zenit.org / Art 15463.

L. Bouyer, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie. Einsiedeln 1976.

W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch. Freiburg ²³1976.

R. Cantalamessa, Das Kreuz. Gottes Kraft und Weisheit. Köln 1999.

R. Cantalamessa, Schauen auf den dreifaltigen Gott. Köln 2004.

H. Dallmayr, Die großen vier Konzilien. München 1961.

S. Döpp / W. Geerlings (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg ³2002.

H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie. Freiburg 1994.

F. Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas der Alten Kirche. Freiburg 2006.

W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Berlin 1957.

M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion. Freiburg 2007.

K. S. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Paderborn ³2002.

A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975.

A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg ³1990.

R. Guardini, Überzeugung und Toleranz, in: Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962). 2 Bände. Mainz ³1997, S. 765-791.

R. Guardini, Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau. Mainz 2002.

L. Hardick / E. Grau, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Kevelaer ⁸1984.

A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums. München, Hamburg 1965.

F. Heinzer / Chr. Schönborn (Hg.), Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980. Fribourg 1982.

F. Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg 1980.

Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et Ratio“. Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998.

Johannes Paul II., Die Botschaft der Psalmen. Mit dem Papst beten. Stuttgart 2008.

W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Freiburg, Neuauflage 2008.

Katechismus der Katholischen Kirche, Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina. München 2005.

W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*. Frankfurt am Main 1976.

Martyrologium Romanum, Editio Typica. Libreria Editrice Vaticana 2001.

Maximus der Bekenner, Opera omnia, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, Series Graece*, 161 vol., Paris 1857-66.

Maximus der Bekenner, Drei geistliche Schriften. Übertragung von G. Bausenhart. Einsiedeln 1996.

Maximus der Bekenner, All-Eins in Christus. Auswahl, Übertragung, Einleitung von E. v. Ivanka. Einsiedeln 1961.

Th. Merton, *Der Aufstieg zur Wahrheit*. Einsiedeln 1952.

Th. Merton, *Der Berg der sieben Stufen*. (Amerikanische Erstausgabe 1948). Düsseldorf, Zürich³ 2004.

G. L. Müller, *Katholische Dogmatik: für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg³ 1998.

J. Neuner / H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger. Regensburg¹³ 1992.

H. Ohme, *Motive und Strukturen des Schismas im monenergetisch-monotheletischen Streit*, in: *Annuario Historiae Conciliorum*. Sonderdruck Friedberg 2006.

H. Ohme, *Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum*. Sonderdruck Berlin 2008.

Origenes, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* von Hans Urs von Balthasar. Freiburg³ 1991.

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit (Schriftleitung: G. Hohmann, D. Süssner), 5 Bände und Register. Würzburg 2004.

J. Pieper, *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*. Zürich 1970.

H. Rahner, *Kirche und Staat im Frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*. München 1961.

K. Rahner / H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg ³³2006.

K. Savvidis, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas. St. Ottilien 1997.

L. Scheffczyk / A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik . 8 Bände. Aachen 1996-2003.

Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung. Wien 1998.

Chr. Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg 1988.

R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. München 1986.

P. Sherwood, An Annotated Date-list of the Work of Maximus. Rom 1952.

J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt am Main 1978.

Thomas von Aquin, Summa contra gentiles. Herausgegeben und übersetzt von K. Albert und P. Engelhardt. Vier in fünf Bänden. Darmstadt Sonderausgabe 2001.

Thomas von Aquin, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von J. Bernhart, 3 Bände. Stuttgart ³1985.

Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt. Zusammengestellt, verdeutscht und eingeleitet von Josef Pieper. Einsiedeln ³2000.

P. Tillich, Systematische Theologie I/II. Berlin, New York 1987 (Amerikanische Erstausgabe 1951).

M. Törönen, Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. New York 2007.

M. Viller / K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit: ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität. Freiburg 1989.

W. Völker, Maximus Confessor als Meister des christlichen Lebens. Wiesbaden 1965.

F. Weinreb, Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung. Weiler im Allgäu ²2002.

F. Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main 2001.